PRINCIPII DI FILOSOFIA

PRINCIPII DI FILOSOFIA

PER GL' INIZIATI NELLE MATEMATICHE

DI

TOMMASO VALPERGA-CALUSO

VOLGARIZZATI DAL PROFESSORE

PIETRO CORTE

CON ANNOTAZIONI DELL' ABATE

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

TORINO MDCCCXL
TIPOGRAFIA FRATELLI FAVALE
Con permissione.

ALLA NOBIL DONNA

EUFRASIA SOLARO-VALPERGA

CONTESSA DI MASINO

Uno de' più bei fregi della Nobiltà Torinese, di questa Nobiltà che, non paga di proteggere le lettere, le professa, si è certamente il nome dell' abate Tommaso Valperga di Caluso vostro zio. Nondimeno l' Italia, gloriosa del moltiplice sapere e della schietta bontà di questo suo gran cittadino, avea una querela a

fargli, e si era d' aver egli in lingua forestiera anzichè nella propria, dettati i suoi Principii di Filosofia per gl' iniziati nelle Matematiche. *Fu adunque degno di Voi, gentilissima signora Contessa, il pensiero che il libro si ripubblicasse italiano, e così si restituisse alla patria quello che sembrava esserle stato tolto. Nè dubito punto, che lo stesso zio vostro ora non si rallegri in veggendovi o riparare quel qualsiasi suo fallo, o, vogliamo, compire quello ch' egli di fare non ebbe tempo. Perocchè s' egli fosse sopravvivuto, e veduto l' ardor novello messosi ne' suoi connazionali per le filosofiche discipline, non avrebbe, io credo, mancato di riprodurre italianamente le cose sue filosofiche, fors' anco perfezionate, con quell' instancabile suo pensiero, e con quella sua studiosissima industria. Laonde, come prima Voi, gentilissima Contessa, mi apriste il vostro disegno, io applaudii grandemente alle parole vostre, le quali ed onoravano la vostra mente, mostrando come voi scorgevate quanto convenevole fosse il dare oggimai agl' Italiani il libro di vostro zio, più*

da essi ancora desiderato che conosciuto; ed onoravano il vostro cuore, che soddisfacendo ad un' affezione domestica e facendo palese la grata memoria ch' egli conserva dell' uom chiarissimo, col quale, stretta d'affinità, voi conviveste sì a lungo e sì soavemente, dava un bell' esempio di cara virtù. Della quale sembrommi quasi di esser messo anch' io da Voi a parte, quando mi richiedeste che io avessi voluto aggiungere delle annotazioni all' opera del Filosofo di Casa Masino, quali lo stato della Filosofia nel tempo nostro poteva richiedere. Onde accettai tosto un ufficio per sè tanto onorevole e tanto caro, per la stima dovuta alla persona che me lo imponeva. Ed eccovi già, gentilissima Contessa, il libro volgarizzato pure a vostra istanza dal signor Professore Pietro Corte, colle poche mie annotazioni. Aggradite che anche a nome del chiarissimo traduttore io ve lo intitoli come cosa del tutto vostra. Nè questa dedicazione sarà solo un monumento del nostro rispetto per Voi (che poco importerebbe al pubblico intender la riverenza

che vi professiamo) ; ma ella sarà oltracciò una cotale storia di quest' edizione ; e importa certo anche al pubblico il sapere, che alla Nipote dell' Autore egli ne dee essere riconoscente. Vostro

Stresa, 13 *Marzo* 1840.

Umiliss.mo obblig.mo e devotiss.mo servo
A. ROSMINI.

ALCUNI CENNI BIOGRAFICI

INTORNO ALL' ABATE

VALPERGA-CALUSO

DATI DAL PROFESSORE

PIETRO CORTE

Non è mio intendimento di tutta qui sporre e per minuto la vita di Tommaso Caluso; alla qual bisogna, quand' anco per avventura bastar potessero le mie forze, io mi accignerei troppo intempestivamente, dopo quello che, or fa ben sette anni, elegantemente ne scrisse e con tutta saviezza il professore Carlo Boucheron, di sempre a me dolce ed onorevole ricordanza; e prima di lui due insigni personaggi, e per natali e per ingegno chiarissimi, l' abate Ludovico Arborio Gattinara di Breme, e S. E. il sig. Cav. Cesare Saluzzo. Il perchè, limitandomi a pochi cenni, e sol toccando qua e là i tratti principali che meglio valgono a mostrarci quale e quanto fosse il Caluso, io

mi arresterò specialmente a' suoi *Principii di Filosofia*, ultimo suo lavoro scientifico in quanto al tempo, ma per verità non ultimo, se tu ne risguardi al merito, ed all' acutezza e profondità d' ingegno, di che qui diede singolare argomento.

Da Amedeo, de' Conti di Valperga-Masino, e da Emilia Doria, genovese, nacque Tommaso in Torino il dì 20 decembre del 1737, tolto il soprannome di Caluso da una terra del Canavese; chè quivi primamente fermato avean loro stanza i suoi antenati.

Insin dalla fanciullezza dimostrò un' indole svegliata, ed una singolare prontezza di mente. Apprese in poco tempo la lingua latina; e fortemente innamorato nella poesia, la gustava in particolar modo ne' versi di Virgilio, cui spesso e lungamente aveasi per le mani.

Appena in sul fiorir della età, annoverato fra i Cavalieri dell' Ordine Gerosolimitano, n' andò a Malta; ove tolta l' opportunità de' molti stranieri che di spesso vi capitavano, diedesi allo studio delle lingue moderne. In questo, il prese un forte desiderio d'imparare il greco; e difettando di acconcio maestro, s' accinse di per se stesso all' impresa, e in breve meravigliosamente vi profittò.

Non vuol però esser taciuto, siccome in mezzo a queste sue letterarie occupazioni, non mancasse ad alcuno de' molti uffizii che a lui s' aspettavano, come Paggio del Gran Maestro dell' Ordine; e trovasse tempo di esercitarsi nella ginnastica, di coltivar la musica e l' arte del disegno, di praticarsi nella nautica, e per ciò stesso in quelle dottrine, su cui quest' arte è particolarmente fondata; tanta era in lui l' attività dell' animo, e direi anzi, il bisogno d' adoperarsi senza posa e ritegno.

Ricondottosi in patria, fu nominato a Capitano della galea, che in que' tempi solea tenersi dai Re di Sardegna nel porto di Villafranca; ma dopo due anni chiese ed ottenne il suo congedo.

Sciolto così da ogni impegno (correva allora il suo ventiquattresimo anno) recossi a Napoli; ove ad esortazione e consiglio di Vincenzo Ungaro, Sacerdote della Congregazione di S. Filippo Neri, col quale, già sin da quando soggiornava in Malta, avea contratto molta famigliarità, deposto ogni pensiero di gloria militare, e tutto infiammato nelle cose divine, fecesi Prete dell'Oratorio.

Quivi dapprima udì Giulio Selvaggio, uom di estesa dottrina e di molta facondia; destinato quindi egli stesso a professarvi teologia, cessò così ad onor suo, l' uso di chiamare un estraneo a quest' uffizio. Fu poscia nominato bibliotecario; di che trovatosi in mezzo a gran copia di libri, nè potendo comprimere in sè l'ardente brama di sapere, or questi or quelli diedesi tosto avidamente a leggere, come gli capitavano alle mani, spesso vegghiandovi sopra le intiere notti, niun certo cammino tuttavia seguendo o scopo determinato. Quindi nessun genere di scrittori intralasciò, non i poeti, non gli storici, non i filosofi, non i matematici; la qual moltiplicità e confusione di studii, che a tutt' altri sarebbe tornata, non che di nessun frutto, oltremodo pregiudicevole, nol fu altrimenti pel Caluso, in grazia della felicissima sua memoria, e della penetrazione e dirittura di spirito ond'era fornito, per cui, con prontezza cogliendo le più oscure ed occulte relazioni delle cose, facilmente ne riduceva ad unità ed in bell' ordine le più svariate e lontane. Potè anche in Napoli giovarsi dell' opera e del consiglio de'

dotti, che a quei tempi vi fiorivano in buon numero; basti accennare il Calsabigi, il Galliani, il Genovesi, il Mazzocchi.

Dopo ott' anni di soggiorno in quella capitale, il Caluso, uscito un editto del Re, che escludeva gli stranieri dalle congregazioni religiose, se ne dipartì, lasciando gran desiderio di sè, alla volta di Roma. Quivi fermato sua dimora, strinse amicizia coi principali dotti che illustravano quella città, da' quali era tenuto in gran conto e venerazione.

Dopo qualche tempo sen venne a Torino, per indi accompagnare nel viaggio il fratello, destinato ad Ambasciadore nel Portogallo.

Mentre stette in Lisbona, senza punto dismettere gli altri più gravi suoi studii, diedesi a quello degli scrittori portoghesi, spagnuoli ed inglesi; quivi compose eziandio alcuni esametri latini su l' amore, anima del mondo; ed un altro nobilissimo carme in morte di Carlo III. Fu in Lisbona che la prima volta vide l' Alfieri; e in lui scoverto quel meraviglioso tragico valore, ei primo l' avviò pel sentier della gloria, presagendoli la sua futura grandezza. Volgeva allora l' anno 1772; « epoca sempre memorabile e cara, siccome scrive « l' Alfieri stesso, per avervi io imparato a conoscere « l' abate Tommaso di Caluso . . . . L' amicizia e la soave « compagnia di quell' uomo unico . . . . mi giovò assais« simo a riassestarmi un poco l' animo. »

Restituitosi in Torino l' anno seguente, vi fu quasi subito aggregato alla R. Accademia di pittura, e poco stante a quella delle Scienze; della quale, non appena eran trascorsi cinque mesi, fu nominato a Segretario perpetuo, officio da lui esercitato per diciott' anni, allorchè

ne fu eletto Presidente, ed uno dei Direttori di Classe. La Università degli studii l'ebbe a membro del gran consiglio, e a Direttore della Specola per la parte astronomica. Nè in minor pregio aveasi il Caluso in terre straniere; la Società Italiana l'annoverava fra' suoi membri, fra' suoi corrispondenti l'Istituto di Francia; fu Membro della Legion d'onore . . . . Ma i titoli e le onorificenze non punto valsero a corromperne l'animo, od a persuadergli di dormire oggimai un sonno tranquillo sotto i côlti allori; ma gli furon piuttosto come uno stimolo a mostrarsene ognivieppiù meritevole con indefessi lavori e sempre nuovi scritti ch' egli andava pubblicando; de' quali troppo lunga ed ardua cosa sarebbe il voler dare anche un rapidissimo sunto. Quindi io non parlerò della stupenda versione ch' ei fece della Cantica de' Cantici; non de' suoi profondi e dottissimi lavori sulla lingua ebraica; non dello studio ch' ei pose intorno ai greci scrittori di favole o romanzi, e dell' assennato e acuto giudizio che ne recò. Lascierò da parte i primi rudimenti da lui pubblicati sulla letteratura coptica; del qual lavoro, tuttochè brevissimo, molte lodi li vennero dal Mingarelli e dall' Akerblad; trapasserò il graziosissimo suo poema intitolato il *Masino*, ed altre pregiatissime poesie italiane che, come se ne offerivagli l'occasione, andava componendo, quasi a diporto e sollievo de' più serii e profondi suoi studii. Fra questi, per tacer di molt' altri, basti il citare i commenti ch' egli scrisse sui libri di Newton, di che molto ne lo ebbe a lodare il celebre d'Alembert; i suoi lavori d' analisi e sul calcolo differenziale, e le sue considerazioni sul pianeta Urano.

Nè qui ristette la instancabile attività del Caluso. Per-

ciocchè offertogli, con istante preghiera di accettarlo, l' insegnamento delle lingue orientali (cui egli di per se stesso avea imparate senz' aiuto alcun di maestro), abbenchè già contasse in allora più che sessant' anni, nol ricusò; scrivendone oltre a ciò a maggior vantaggio e profitto de' suoi uditori, con molto senno e non volgare eleganza, le opportune grammatiche. Poco stante, alle lettere orientali aggiunse le greche.

Or qui pregio dell' opera sarebbe il dire, quanto nelle sue lezioni dotto ed acuto si dimostrasse e di severa critica fornito; come nitido ed ingegnoso interprete delle più avviluppate sentenze degli scrittori cui imprendeva a commentare; quanto co' suoi discepoli amorevole e cortese, animatore degl' ingegni timidi e scoraggiati, dolce riprenditore de' troppo temerarii o soverchio in sè confidenti; come bellamente sul buon sentiero ricondusse chiunque mala via teneva.

Ma singolar cosa era nel Caluso il vedere, come coll' avanzar negli anni, per nulla del suo vigor rimettendo, non desse tregua allo scrivere; di lui, già più che settuagenario, abbiamo i tre libri sull' arte poetica; di lui molte memorie matematiche ed astronomiche; di lui alcuni versi latini; un' epistola di Orazio ad Augusto in morte di Mecenate, ed un' altra allo stesso, intorno alla critica letteraria; un' elegia in morte di Ferdinando Balbo, non che altre assai pregevoli operette; di lui finalmente i *Principii di Filosofia*. Ma questi vogliono da noi una più particolare attenzione.

Prima però siami lecito d' indugiarmi alcun poco intorno al rimprovero fatto spesse fiate al Caluso (ned ei medesimo se ne schermiva), d' essersi dato contemporaneamente a molti studii e troppo fra di loro diversi;

di che per avventura gli accadde, di non aver provveduto alla sua fama con qualche più grandioso e perenne monumento, come ben si poteà sperare da un sì mirabile e pellegrino ingegno. Io mi so bene, come da un sì fatto rimprovero il togliesse coraggiosamente a difendere il suo biografo Carlo Boucheron, accennando massimamente al forte vincolo onde si tengon fra lor congiunte le verità. « Quis enim » dice « earum regiones per« spicue distinxerit, aut quæ ars tam undique circum« septa et solitaria est, quæ alteri non adhæreat? Unde « necessitas plura in uno studio complectendi humanis « ingeniis imposita; » confortando in uno la sua sentenza coll' esempio di parecchi uomini grandi, sì antichi che moderni, i quali, al par del Caluso, a molti rami di sapere applicarono con meraviglioso successo. Or quando vogliasi restringer la cosa entro a certi confini, io non son lontano dall' acconciarmi di buon grado a questo parere; chè a me per verità non andarono mai gran che a verso gli uomini esclusivi. Chi infatti niegherà quella colleganza che è strettissima fra le umane conoscenze, quel reciproco aiuto che si prestano le une alle altre, quel lume che si trasmettono a vicenda? Un tal punto, per rispetto alle arti belle, già toccato avea Cicerone nel suo discorso per il poeta Archia; « Omnes « artes » dice il romano Oratore « quæ ad humanitatem « pertinent, habent quoddam commune vinculum, et « quasi cognatione quadam inter se continentur. » E con una somiglievol sentenza così comincia la sua Orazione, letta nell' Accademia delle Belle Arti nel 1806, Giovan Battista Nicolini: « Saggiamente gli antichi poeti finsero « sorelle le Muse, per insegnarci, sotto il velame della « favola, come tutte le arti liberali sono da un comune

« legame, e da una certa parentela congiunte. » Nè altrimenti vuol dirsi delle scienze e delle discipline tutte. Della qual cosa ben si mostraron persuasi que' Sommi, di cui parla il Boucheron; e quantunque io non saprei se l'esempio di taluno fra essi possa qui calzare appuntino al nostro proposito, non v' ha certamente luogo a un tal dubbio rispetto ad Aristotele, a Leibniz, a Kant, uomini sorprendenti, dai quali pressochè niuna parte dello scibile umano si lasciò intentata. E che diremo di Pascal, di quest' ingegno portentoso, il quale, sebben tolto in mezzo del cammin di sua vita, pur nondimeno riuscì un gran geometra, un fisico sagace, un profondo filosofo, un uom di lettere insigne? Ed a costoro, per tacer degli altri, perchè io non aggiugnerò il dottissimo Ampère, il quale coltivò non mediocremente la poesia, la letteratura, la filosofia, e fu in uno quel gran fisico e matematico che tutti sanno? Ed egli è pur bello così udirlo parlar di sè con quel suo spontaneo e natural candore: « Je développai, dans le Cours de Philosophie que je « fus chargé de faire, de 1819 à 1820, à la Faculté « des lettres de Paris, mes idées sur la classification gé- « nérale des faits intellectuels. J'avais déjà etc. . . . . ; « mais alors la découverte que fit Oersted, de l'action « qu'exerce sur un aimant un fil métallique où l'on fait « passer un courant électrique, m'ayant conduit à celle « de l'action mutuelle que deux de ces fils exercent « l'un sur l'autre, me força d'abandonner le travail psy- « chologique dont je viens de parler, pour me livrer « tout entier etc. » Soggiungendo poco stante: « J'espère « pouvoir reprendre un jour ce travail interrompu. « (*Essai sur la Philosophie des Sciences*, Préface, « p. XXVI). » Ecco il carattere del vero saggio, a cui

nissuna scienza è spregevole, niuna cognizione inutile. E se la modestia mel consentisse d' un vivente italiano, io qui altamente ne vorrei proclamare il nome siccome di tale, da cui ebbimo, non ha molto, il corpo di dottrina filosofica il meglio organizzato e il più luminoso che vantar si possa oggidì; intantochè non possiamo in esso ammirare abbastanza l' immensa copia di conoscenze d' ogni maniera, o vuoi teologiche, o vuoi matematiche, o fisiologiche, o fisiche, o ragguardanti a filologia, a storia, a letteratura.

Ma dopo tutto questo io non temerò di affermare, che il desiderio stemperato di saper tutto, di tutto comprendere, nocque mai sempre, o poco o molto, agl' ingegni anche i più privilegiati e sottili; il che se in tutti i tempi fu vero, è massimamente a' nostri dì, tanti e sì meravigliosi progressi ed avanzamenti fecero le scienze tutte; il perchè oggimai, chi ama sapere alcun che di solido e profondo, debbe avere il coraggio, secondo che s' esprime un giudizioso scrittor francese, di determinarsi ad ignorar molte cose.

Nè tuttavia può giovare l' esempio che vorrebbe addursi in contrario, di que' Grandi, ch' io pur direi *uomini d' eccezione*, de' quali abbiam poc' anzi toccato. Perciocchè, ove ben si consideri, si vedrà siccome questi non abbracciassero altrimenti moltiplici studii e diversi inordinatamente e, quasi dissi, alla mescolata, ma sì piuttosto or l' uno or l' altro accortamente scegliessero col variar della età, o col mutar degli accidenti e delle esigenze della vita, rappresentando così in se stessi come diversi personaggi in tempi e circostanze diverse; ovveramente, ad un solo e determinato scopo stabilmente rivolti, a quello piegar facessero con mirabil arte e

maestria, quanto raccolsero, dopo lunghe e pazienti investigazioni, nelle varie e disgregatissime regioni dell' umano sapere. A quella stessa guisa che differenti rigagnoli, da differenti fonti partendo, dopo un corso ed un serpeggiar più o men lungo, van finalmente a perdersi in un letto comune; o come addivenir veggiamo in uno spartito musicale, ove suonino contemporanei molti stromenti, a un de' quali però è riservata la parte principale, non facendo gli altri che quella di semplice accompagnatura.

Or se in tal forma adoperato avesse il Caluso, che non avrebb' egli fatto un uomo di sì squisito e sodo giudizio, d' imaginativa così pronta e vivace, di così tenace memoria, di tanta potenza intellettuale? Che se mi si chiedesse a qual ramo di scienza (chè a molti, come vedemmo, pressochè egualmente pieghevole ed acconcio dimostravasi quel grande ingegno, il che a pochissimi e ben di rado concede natura) avrebbe dovuto di preferenza attenersi, io non dubiterei di rispondere, che alla filosofia; sì certo alla filosofia, a cui invitavalo la condizione dei tempi, l' urgente bisogno de' popoli. Di vero, mentrechè le matematiche s' avevano il loro d' Alembert, l' Eulero, il Lagrangia . . . . ; l' astronomia un Herschel, un Bode, un Piazzi, un Oriani . . . ; mentrechè non mancavano illustri cultori alle scienze naturali, profondi filologi, sommi poeti, uomini versati in ogni maniera di lettere; in qual miserevole stato non era la filosofia presso di noi, e nella vicina Francia, dalla quale, dappoichè venne meno quell' antica nostra virtù, andavamo accattando le opinioni, le costumanze, la lingua e per sino il pensiero? Una filosofia dominava pressochè universalmente in allora, incapace d' appagare

in alcuna guisa la naturale curiosità dell' uomo, di rispondere alle sue esigenze, a' suoi veri bisogni, per non dir nelle sue conseguenze spaventevole; e per sopramercato, nella sua incapacità, oltremodo imperiosa e tirannica. Tal era la filosofia di Condillac. Essa avea conseguito l'autorità d'un domma; la si commentava, si sviluppava, si facea di esibirla sotto le forme più chiare e precise, ma a nissuno pur cadeva in pensiero di trarre in questione e a disamina i suoi principii. « Or, dice « T. Jouffroy, quando una filosofia qualunque ha ottenuto « un tale ascendente, la filosofia medesima trovasi gra- « vemente compromessa. »

Or chi, a que' tempi, meglio del Caluso potea redimerci di questa schiavitù, toglierci di così angusta cerchia ove ne tenea rinchiusi Condillac, e trasportarci in un aere più spirabile, in una regione più pura e celeste? Chi meglio di lui aver potea la gloria, che a Royer-Collard concede Jouffroy, d'avere il primo dissipato l'incantesimo ond' era tenuta cattiva la scienza; e di dare al tempo stesso un forte impulso ed un nobile incitamento alle buone arti, della cui povertà e decadenza presso di noi, verso il finir del secolo XVIII, dava carico egli stesso, secondo che ne riferisce il Boucheron, alla dimenticanza d'una soda e profonda filosofia? « Eo « nempe nos perduxit » così ei lamentavasi agli amici « præsens desidia, et interioris philosophiæ oblivio, quæ « ubi negligitur, disrupto veri pulchrique fœdere, bo- « nas artes interire necesse est. » Al Caluso sovrabbondavano le cognizioni d'ogni maniera, ch' egli avrebbe potuto volgere al suo nobile scopo con molto vantaggio e profitto; a lui da natura era data gran forza di mente, spirito penetrante ed acuto, scelto e fine criterio. Quindi

la sua voce autorevole sarebbe stata udita, la sua protesta avrebbe fatto senso, e gagliardamente scosso gl' intelletti intorpiditi e sonnolenti. Vero è ch' ei si sarebbe così trovato molto più innanzi del suo secolo, ma il suo secolo l' avrebbe ben presto raggiunto; e l' Italia che or appena par voglia riscuotersi di quel suo lungo e vergognoso letargo, ed alfin persuadersi che la sua rigenerazione intellettuale non d' altronde ha da venirle che da se stessa, chi sa quai passi avrebbe già dato in su la buona via?

E perchè a nissuno sembrino queste mie parole rispetto al Caluso esagerate, volgiamo un tratto lo sguardo a' suoi *Principii di Filosofia*; e in questo piccol libro, scritto senza pretensione alcuna, anzi, io ben m' imagino, senza speranza di gran successo, ma sì piuttosto come un ricordo, come un testamento, dir volea, in cui il canuto filosofo consegnava i suoi pensamenti migliori, le ragioni e i fondamenti delle sue più care speranze, scorgiamo la verità di quanto io testè andava discorrendo.

Alcune cose, io nol dissimulo, in esso ritroverai, che non poco ritraggon dal tempo in che furono scritte (e a qual uomo è dato di spogliarsi di colpo d' ogni suo pregiudizio?); siccome là dove chiama il *sentimento* l' insieme di tutte le facoltà della nostr' anima; e la *vita*, la conseguenza d' un moto. Là dove non niega ogni maniera d' intelligenza alle bestie, ed afferma che ragionano anch' esse alcun poco. Così ti parrà non aver egli ben dedotto e bastantemente assicurato il principio di moralità; e non di rado confusa la scienza eudemonologica colla morale. Non potrai nè anco, insiem con poche altre, passargli buona quella proposizione, che il

nostro pensiero non determina mai tutto, ma che ogni cosa vien determinata dall' esistenza, o come più accuratamente diremmo, dalla sussistenza. In proposito del che siami lecito di qui riferire un passo di Kant, tolto dalla sua meditazione *De existentia in genere*: « In re « vera et actuali » dice il filosofo prussiano « non plus « positum est, quam in re mere possibili; siquidem « omnes determinationes et universa prædicata rei actua- « lis etiam in sola illius possibilitate possunt inveniri. » Ma questo non toglie che il libro del Caluso non abbiasi ad annoverare fra i più pregevoli ed importanti, che su questioni di filosofia si pubblicassero fra di noi in questi ultimi tempi.

A chi leggerà questi *Principii*, verrà fatto di vedere, con quanta forza e maestria vi tratti il nostro A. le più sublimi ed importanti dottrine intorno al mondo esteriore, all' anima, a Dio; e come in poche e stringenti parole combatta vittoriosamente chi queste verità disconosce od impugna. Al lettore non ispiacerà di trovarvi tocca di fuga e tronca in un colpo la famosa questione del contratto sociale; e con tutta evidenza dimostro, dietro la semplice scorta del comun senso, contro agli *Utilitarii*, come la virtù ed il bene morale non siano altrimenti il personale interesse. Non gli sfuggirà la breve, ma energica confutazione dei punti semplici di Boscovich; e degli atomi di Leucippo e d'Epicuro. Privi d'importanza non gli parran di certo i suoi pensamenti sulla costituzione de' corpi; e l' ardita idea di ridurre il carattere essenziale della materia alla gravità; la quale, appoggiato ai principii semplicissimi dell' idrostatica, dimostra non poter essere in alcuna guisa l' effetto della pressione o dell' impulsione d' un fluido, disperdendo così

ogni ombra de' vortici cartesiani, se pur di tali spiritose illusioni qualch' ombra rimanesse tuttavia. A chi poi non tornerà ingegnosissima la ipotesi del Caluso, volta a spiegare la tendenza chimica, e il comporsi e lo scomporsi continuo de' corpi; ipotesi, a cui molto s' avvicina quella de' moderni elettro-chimici, sulla naturale polarità elettrica delle molecole materiali?

Tutto questo però lasciando in disparte, io limiterò le mie considerazioni ad alcune viste profonde, ad alcune sentenze ammirabili e nuove, o diciam meglio a' tempi del Caluso dimenticate o vilipese, che qua e là, come preziosi gioielli, si riscontrano nel suo libro, e le quali, se loro avesse tenuto dietro con perseverante fermezza, ne lo avrebbero scorto molto innanzi, e finalmente, io non ne dubito, alla piena soluzione delle questioni più fondamentali nella filosofia dello spirito umano.

Ma prima di proceder oltre, gioverà ch' io mi soffermi alquanto in una sentenza di Boucheron, il quale nel render conto de' *Principii* del Caluso, in questo modo s' esprime: « Erunt fortasse qui mirentur pernobilem « locum de idearum origine ab eo fuisse omissum, quod « quidem non sine consilio arbitror fecisse, ne videlicet « in illam Carybdin philosophorum tot naufragiis insi- « gnem incideret. » Or qui, con tutta la venerazione e riconoscenza ch' io conservo grandissima verso l' illustre Trapassato, m' è pur forza notar due grossi errori, un errore cioè di fatto ed un error logico. Nè a ciò punto mi muove la puerile ambizione d' accozzarmi con un uomo di chiara fama, e al quale più non è dato presentemente di levarsi a difesa de' suoi scritti; ma sì bene schietto e semplice amor della virtù, alla quale se nuoce tal fiata il troppo dimesso ed umile atteggiamento in che

suolsi produrre in faccia del mondo, più spesso però nuoce l' errore, ogniqualvolta presentasi in elegante assetto, e sotto forme lusinghevoli e seducenti.

E per cominciare dall' error di logica, io osservo che il conchiuder risolutamente, siccome fa il Boucheron, essere oggimai opera perduta il cercar tuttavia uno scioglimento al problema circa l' origine delle nostre cognizioni, e ciò perchè gli sforzi de' migliori filosofi, a questo fine rivolti, da' tempi a noi più lontani insino a' nostri, tornarono mai sempre, per quanto almeno a lui ne pare, senza profitto alcuno, questo non gli è di certo un ragionar con dirittura. Tanto meno poi dovea questo affermarsi dall' insigne nostro Professore, il quale, ben persuaso d' un progressivo avanzamento intellettuale nell' uomo, accenna poco stante al bel detto di Fontenelle: *Ce n'est que montés sur les épaules les uns des autres que nous pouvons voir d'un peu loin.* E si vorrebb' egli che le verità, tutte si scovrissero ad un tratto, sgombre d' ogni errore, nella loro interezza e perfezione, senza nube, senza oscurità, in tutti i loro sviluppamenti, in tutte le relazioni ed applicazioni loro; e che le generazioni avvenire ad altro più non intendessero che a contemplarle, immobili ed inerti? Nè il riprodursi in diversi tempi ed il rinnovellarsi pressochè le medesime opinioni e dottrine intorno all' origine delle idee, può dare argomento della inefficacia e vanità di cosiffatta ricerca. Ciò anzi prova al contrario, siccome in esse sia un fondo di vero, che, come un balsamo conservatore, non le lascia corrompere e sfracellarsi, e in grazia di cui, di quando in quando sotto diverse forme, or più or meno eleganti, ritornano in pregio ed onore. E a chi ben considera questa materia si parrà manifesto, come

alle due antichissime scuole, che tutto propriamente si divisero il vastissimo territorio della filosofia, la Italica voglio dire e la Ionica, tutte finalmente abbiano a ridursi (non tenendo conto delle speciali loro diramazioni) quelle che di poi ricomparvero sulla scena del mondo sotto diversi nomi, e d' altre fogge rivestite; tali sono, a cagion d' esempio, la setta Platonica e la Peripatetica; e nei tempi a noi più prossimi, la Cartesiana e la Lockiana. Ma in tutte ritrovi la verità, sebben non semplice, schietta ed intiera; nelle une oltremodo sfarzosa, lussureggiante, e in mille bizzarri pensamenti ravviluppata e nascosta; nelle altre avvizzita, smozzicata, malconcia e stranamente contorta. Il che spiega a meraviglia i sempre nuovi tentativi che pur van facendo i filosofi, per niente sgomentati all' esito infelice de' lor predecessori, ad oggetto di vedere un po' chiaro in questa intricatissima questione delle prime origini dell' umano sapere; non punto ignorando, quanto all' uom torni malagevole il non tenersi troppo in qua, o il non valicar di troppo la stretta via, che è pur la sola che ne possa condurre al vero; ben lontani però dallo imaginarsi, che non si possa anco una volta giugnere a qualche decisivo e finale risultamento. Il perchè non comporterebbono al certo un sentenziar così franco ed assoluto qual è quello del Boucheron là ove soggiunge: « Nunc si eadem ferme opinionum portenta utrobique « invenimus, ut investigationis non investigantium vitium « id esse appareat, nonne præstat rem plane omittere? » Al postutto, il ritornar pur sempre che fanno i filosofi con nuovo ardore e coraggio ad affrontar questo problema, e a cercarne ad ogni modo qualche scioglimento, non ne dimostra egli assai bene l' importanza e il biso-

gno? « Condannato lo spirito umano, dice Laromiguière, « ad ignorare come la intelligenza si formi, non acconsentirebbe mai di accordarle una piena fede; e quand' « anche potesse svelargli il segreto dell' universo, ma « quello gli occultasse della sua propria natura, non « temerebbe di accusarla, più geloso d' essere ammesso « a quest' ultimo mistero, che ambizioso di penetrar « tutti gli altri. » E lo stesso scettico Hume non dubita di affermare che « lo spirito umano è il centro e il « capo-luogo di tutte le scienze; e che non appena noi « ci siam resi padroni di questo posto, ne è facile di « stendere per ogni dove le nostre conquiste. »

Ma a tutto ciò non punto acquietandosi il Boucheron, al quale somiglianti investigazioni paiono niente meno che impossibili; « at ubi animus » dice « de se ipso « quærit, nullus experientiæ locus relinquitur, et quæ« stio sæpe tentata, sæpe deposita, eadem remanet, « atque antea fuerat. Unde enim lux erumperet? » Io non mi credo in debito di spender molte parole onde ribattere una difficoltà, che mi duole davvero di veder proposta da un uomo, al quale non poteva essere inudito il continuo gridar de' filosofi da qualche tempo in qua, da che massimamente in Francia ed in Italia si divolgarono le dottrine degli Scozzesi, che cioè allora soltanto potrà sperarsi qualche felice risultamento nella filosofia dello spirito umano, quando s' applicherà il metodo stesso nella esplorazione del mondo interno, che da buona pezza sogliono adoperare i fisici nel mondo de' corpi; il metodo, dir voglio, sperimentale-induttivo. Certo che l' animo nol si osserva od esperimenta nè col microscopio, nè col galvanometro, nè col termo-moltiplicatore, nè con qual altro si voglia più delicato e sen-

sibile stromento che la raffinata industria de' moderni seppe inventare; chè nullo è il poter loro nel mondo della coscienza. Qui fa d' uopo una osservazione ed una sperienza d' un altro genere; qui fa d' uopo che l'animo, cosa mirabile ma pur vera! in sè si ritorca e ripieghi, e se medesimo consideri e sperimenti. Ma chi non ha udito parlare dell' osservazione ed esperienza interiore? Nè tuttavia la è questa una scoperta moderna; chè da tutti i tempi s' insegnò come l' uomo possa, anzi deggia conoscer se stesso; ed io trovo nelle Tusculane di Cicerone queste formali parole: « Est illud quidem maximum animo ipso animum videre; et nimirum hanc « habet vim præceptum Apollinis, quo monet, ut se « quisque noscat. » — Ma qui dimanda il Boucheron: « Quem vero sciscitandi modum statuemus, si a re ad « rem perpetuo ascendimus? » E noi rispondiamo, che il filosofo, il quale ama veramente di assicurar la sua dottrina e di metterla al coperto degli attacchi degli scettici, non si arresterà a mezzo cammino, ma si spignerà paziente e coraggioso, sinchè trovato non abbia quel punto fermo e saldo a cui appoggiarla; od altrimenti, finchè non sia pervenuto alle vere e prime origini delle umane conoscenze. Ma prosiegue il nostro Oratore: « An evidentissima principia demonstrari pos« sunt? » Sì certo, diremo noi, se questi principii non sono il primo vero, il primo noto allo spirito umano (ed il primo noto non può esser moltiplice ma uno); chè *dimostrare* non gli è poi altro che far vedere una verità contenuta in un' altra più generale. Or questa bisogna del dimostrare non può aver termine fino a tanto che non siasi salito alla verità suprema ed universalissima di tutte, splendente d' una evidenza sua propria

ed intrinseca, ed avente in sè una forza e necessità di convinzione, cui ella poscia comunica ai principii stessi. Che se pur questi non si vogliono suscettivi di vera e propriamente detta dimostrazione, sia pure, ch' io non voglio disputar di parole; ma intanto io affermo che gli è d' uopo farne vedere la legittimità, la provenienza. Son essi cotali principii, universali, immutabili, necessarii? Sarà sempre lecito dimandare, d' onde traggan essi questa loro universalità, immutabilità, necessità. E se un principio razionale non è mai altro che un'idea applicata, un' idea posta in forma di giudizio; e se una semplice analisi delle idee mi dà per risultamento che, a un di presso come tanti circoli concentrici, s' abbracciano e come a dir s' avviluppano le une le altre, devo pur cercare qual sia quella prima e universalissima idea che in sè tutte le comprende, là dove da nissuna è compresa; idea che sarà il supremo principio di tutti, e la quale via via sviluppandosi, altri principii produrrà ed altre idee, dalle generalissime insino a quelle per cui mi si rendon cogniti gl'individui stessi. A questo punto, a quest' oggetto unico e supremo del mio pensiero io m' arresterò, perchè sono asceso al vero punto di partenza dello scibile umano; perchè ho tocco l' apice della piramide a base indefinita; ed oltre quest' apice, altro più non ritrovo che il vuoto ed il nulla. Poste le quali dichiarazioni, io ben volontieri m' accordo col Boucheron, e con esso ripeto: « At quis nescit nullam tam « firmam et stabilem doctrinam esse, quæ alicui enun- « ciationi communiter receptæ non innitatur? » La quale giustissima osservazione io punto non veggio come possa in alcun modo patrocinare alla sua causa.

Or vengo all' error di fatto. Egli è bene il vero, che

la quistione sull' origine delle idee non la ritrovi *ex-professo* e diffusamente trattata in nessun luogo del libro del Caluso; di che non è a far le meraviglie, giacchè per verità non era suo scopo l' occuparsene in un modo speciale. Ma fra i trenta capitoli che nel compongono ve n' ha uno, ed è il terzo, che s' intitola: *Cognizione degli oggetti sensibili.* Or questo solo avrebbe dovuto, pare a me, fare avvertito il Boucheron, che qui almeno sarà stata tocca la questione di che noi parliamo; che qui l'A. avrà per lo meno alla sfuggita accennato al suo modo di vedere intorno alla medesima. Or così gli è per lo appunto; e ciò a me basta. Ecco infatti come esordisce quel capitolo: « Diam ora cominciamento di là « ove s' inizia ogni umano sapere, dir voglio dalle no- « stre cognizioni di ciò che esiste. Il lor principio è « l' osservazione di ciò che si sente. » E la stessa cosa è ripetuta nel Cap. XIX, là ove dice: « Le nostre co- « noscenze hanno il loro cominciamento dal notar che « facciamo ciò che per noi si sente. » Ora, od io m'inganno a partito, o in queste poche parole è contenuta una teoria (vera o falsa io per ora non cerco) sull'origine delle nostre cognizioni; teoria che viene presso a poco ad un medesimo con quella di Laromiguière. E di vero, l' *idea* o la *cognizione* per Laromiguière, è un sentimento distinto e sceverato da ogni altro per via dell' attenzione; secondo Caluso, è l' osservazione (*remarque*) di ciò che si sente. Se non che la definizione del Caluso mi par più esatta e precisa, o certo meno ambigua che non sia quella del filosofo francese; avvegnachè in questa esprimendosi semplicemente l' attenzione senza più, come causa delle idee, potrebbe altri intender per avventura dell' attenzione puramente istin-

tiva od animale; la quale non è altro infine che una maggiore attuazione, un tal qual rinforzo della sensazione stessa (e l' aver confusa l' attenzione sensitiva colla intellettuale fu, com' è noto, una delle cagioni che il più traviarono Condillac). Or sia pur vivo, energico e distinto un sentimento; sia pur tutta in esso concentrata e perduta la forza dell' anima, ove non vi si aggiunga l' operazione intellettiva, ei si rimarrà pur sempre nè più nè meno un sentimento. Laddove l' *osservazione* del Caluso toglie di pianta ogni incertezza. Qui si scorge di colpo, che la sensazione non è che la materia della cognizione, materia per sè bruta e insignificante, e che riceve forma ed espressione, non sì tosto è sottomessa ad un atto di osservazione o di attenzione mentale. Or badisi quanto questa dottrina si dilunghi da quella di Condillac. Per Condillac l' idea non è più che la sensazione, vale a dire la pura e semplice materia di essa, cui afferma trasformarsi in idea, senza poi darsi alcun pensiero di mostrarci in qual modo questa trasformazione si effettui; qui appunto era il difficile, e il difficile l' ardito filosofo tel salta a piè pari; come chi ti dicesse che un pezzo di marmo tratto fuori alla ventura della sua cava, è l' Apolline del Belvedere bello e fatto. Ondechè ottimamente osserva il sig. Cousin, che Condillac *mutilava lo spirito umano ad oggetto di spiegarlo con maggior facilità.* Il Caluso per contro ben s' avvide, come della sensazione per se sola, comunque la si rivolga e la si tormenti, se a lei nulla s' aggiunga, non potrà mai trarsi veruna conoscenza; quindi reintegrando lo spirito umano, dal Condillac guasto e malconcio, fa intervenire l' operazione mentale, vo' dir l' osservazione di ciò che si sente. Per tal guisa ciò che

si sente lo si pensa eziandio, lo si conosce, se ne ha l' idea. E poc' anzi avea già profferita quella mirabil sentenza, che è un vero colpo mortale al sensismo, che cioè la testimonianza delle sensazioni non sarebbe intelligibile senza la ragione. E medesimamente parla egli qua e là del lavoro che la ragione fa intorno alle sensazioni. Or bene, se invece di qui arrestarsi, avesse il Caluso dimandato a se stesso, come la ragione renda intelligibile la testimonianza delle sensazioni; che cosa propriamente significhi, e a che in fin si riduca il ragionar sulla testimonianza de' sensi; a quali condizioni sia possibile l' osservar ciò che si sente; io non dubito punto, che il gran problema dell' origine delle idee non venisse per lui compiutamente risoluto. In effetto, osservar ciò che si sente non vuol dir altro, che volgere il pensiero, che pensare a ciò che si sente; or pensare gli è giudicare che una cosa è od esiste, o altrimenti gli è un vedere, un considerare una cosa in sè, nella esistenza sua propria, in relazione coll' essere, un riferirla alla categoria dell' ente, un conoscerla insomma col mezzo dell' idea dell' ente, come con un lume che ce la rende visibile agli occhi dello spirito. Ma questa categoria, ma questa idea, che ci si fa necessaria e indispensabile a fin di avere le prime nostre conoscenze le quali, al dir del Caluso, versano su ciò che esiste; questa idea che è quella che dà forma e linguaggio alle sensazioni per sè mute ed informi, che le rischiara, che le rende conoscibili, che è, in breve, la *conoscibilità* o *intelligibilità* loro; quest' idea d' onde la trae l' animo, per qual virtù entra nella mente dell' uomo; o, diciam meglio, a lui si presenta? La risposta era facile, anzi inevitabile: l' idea dell' ente (*indeterminato*, *possibile*) è innata;

essa è l' unica forma della nostra intelligenza, l' essenzial costitutivo della mente umana, il lume della ragione.

Bene poi afferrato questo primo vero, gli altri gli avrebbon tenuto dietro per legittima conseguenza, a totale e definitivo scioglimento della terribile difficoltà. Nè molto lontano di qui trovavasi il Caluso, allorchè parlando della ragione, dicea che « l' anima non ne ha all'
« istante di sua creazione, fuorchè il germe, vale a
« dire una disposizione, una inclinazione, un talento,
« un' attitudine a fare tutto ciò che è necessario per
« giugnere a ragionare; » e più presso ancora, pare a me, quando notò l' assurdo che un movimento cominci senza velocità, e che *esista una tendenza senza grandezza*. Perciocchè, se avesse investigato più a fondo che cosa sia questo germe originario della ragione, che cosa sia questa tendenza; avrebbe facilmente veduto che la è dessa un *atto primo* immobile, immanente, il quale atto poi, date le condizioni necessarie, ne produce degli altri, variati secondo la varietà delle condizioni. Egli avrebbe veduto, che ogni potenza è un atto primo particolare, e viene costituita da un termine inerente a lei essenzialmente, e quindi che le mere potenze, intese a quel modo che sogliono i sensisti, non danno alcun senso, riescono affatto incomprensibili; e che perciò a spiegare l' origine delle nostre cognizioni, non basta dir vagamente che ha l' uom da natura la facoltà di pensare, ove non si dichiari che cosa essenzialmente costituisca questa medesima facoltà; con che sarebbe giunto a conoscere, che la facoltà o *possibilità naturale di pensare*, con una semplicissima inversione, viene a dire, *pensare naturalmente la possibilità*, ossia l' essere possibile; o in altre parole, aver la naturale e permanente intuizione dell' essere.

Altri passi di molto rilievo su questo soggetto, e che meritano seria considerazione, io trovo nel libro del Caluso. Egli infatti in più luoghi c' insegna che *noi conosciamo la propria nostra esistenza per un sentimento immediato.* Ora un sentimento qualsivoglia è per se stesso ignoto; la ragione è quella (e il Caluso l' ha egregiamente notato) che il rende intelligibile. Ondechè il sentimento immediato di nostra esistenza non è ancora la cognizione che abbiamo di essa; fa d' uopo, per usar la frase del Caluso, che questo sentimento si osservi; che lo si afferri coll'attenzione mentale, si rivolga ad esso il nostro pensiero, lo si vegga insomma in relazione coll' essere, si consideri come un ente, si contempli nell' essere, in questa luce conoscitiva, per poter dire *io esisto*, ossia *so*, *conosco di esistere.* Or quanto da presso non trovavasi Caluso a questa conchiusione? — L' *io* è un sentimento sostanziale, ma per sè ignoto a se stesso; quindi il bruto si sente naturalmente, ha di sè un sentimento naturale e continuo, e per ciò esiste a sè, ma non sa di esistere; appunto perchè questa materia (il *sentimento*) incomposta, diciam così ed oscura, non ha mezzo alcun d' informarla, d' illuminarla, d' intenderla. La proposizione adunque: *noi conosciamo la esistenza nostra per un immediato sentimento*, potrà ritenersi come un cotal modo breve ed elittico di esprimersi; ma il suo senso preciso vorrà essere a un di presso questo: Noi abbiamo di noi stessi un sentimento naturale e perenne, ma per sè incognito, e solo materia di cognizione; or a questa *materia* congiungendo od applicando la *forma* dell' intelligenza (l' *idea* dell' ente in universale), che ci è anch' essa naturale e di continuo presente allo spirito, e colla sua

presenza crea la mente umana (resta poi a determinare l' occasione e le circostanze di cosiffatta applicazione) quella materia riceve lume, ci si fa cognita immediatamente. Il che vien quanto a dire, che ci stanno ognora presenti gli elementi della percezion di noi stessi, e che ove ci sia dato un motivo, li congiungiamo con facilità e prontezza, facendone riuscire la percezione nostra; ed allora appunto pronunciamo l' *io esisto*, che viene ad uno stesso che dire *io so di esistere*. Questo è veramente, rispetto a noi, il giudizio che può e dee chiamarsi *primitivo*; il che vide assai bene lo stesso Caluso, il quale fa osservare, contro a Cartesio che, nell' enunciare le proposizioni *io penso*, *io voglio*, *io provo piacere*, si suppone « ch' io già mi sappia antecedente- « mente che il lor soggetto esiste. » Ma per saper questo, convien sapere che cosa vuol dire *esistere*, fa d' uopo aver l' *idea d' esistenza*.

Abbiam poc' anzi parlato del sentimento che ha ciascuno di noi naturalmente e continuamente di sè stesso del sentimento cioè, come chiamano, *fondamentale*; punto importantissimo, e da non omettersi assolutamente nella filosofia razionale, siccome è noto a chiunque non sia affatto nuovo in cotali materie. Or veggiam come ne parli il nostro Caluso: « Noi non ci avvediamo a gran « pezza, così egli, che il sentimento della nostra esi- « stenza è il primo di tutti, e ciò perchè un sentimento « così abituale non attira a sè la nostra attenzione, se « non quando ci si fa talvolta più disagioso o più dilet- « tevole del solito. Ma perchè è più facile di farvi at- « tenzione, lorchè si gode o si soffre, non ne vien « mica per ciò che non gli si possa prestare orecchio « senza di questo. » Può egli dirsi di meglio? Or di

questa eccellente osservazione, e di quell' altra bellissima sua sentenza, che *noi non sappiamo se non quello che abbiamo avvertentemente osservato*, si par manifesto, quali importanti conseguenze poteano trarsi contro a coloro i quali, ad oggetto di niegare ogni idea o nozione innata nella mente umana, il meglio che si sappian dire si è, che se qualche idea possedessimo di tal natura, il dovremmo pur sapere; confondendo così l'esistenza in noi di un fatto coll' avvertenza e consapevolezza del medesimo. Eppur questa è la grand' arma, onde presero mai sempre i sensisti a combattere le idee innate; e a questo solo tutti pressochè si riducono gli argomenti con grande industria affastellati da Locke nel suo *Saggio sull' intendimento umano*, e che ne formano presso a poco la quarta parte, volti a provare, che l' anima non è in origine più che una tavola rasa; *rasa*, com' ei l' intende, nella più volgare significazione del termine.

Dopo la quistione dell' origine delle nostre cognizioni, vien quella che ne discorre la veracità e la certezza, cominciando dallo stabilire il proprio e supremo criterio della verità. Il Caluso conosce assai bene, siccome un tal criterio esser non possa *la chiara e distinta percezione* di Cartesio, la cui dottrina su questo punto impugna vigorosamente in tutto il capitolo XIV. Intanto non vuol esser dimenticato, che questo principio cartesiano era a' suoi tempi universalmente abbracciato ed insegnato (e il fu anche lunga pezza di poi); che la *evidenza*, come chiamavasi, era proposta quasi assiomaticamente, qual unico e supremo criterio della certezza. Or tale evidenza non è più che *sensitiva*, e tutta propria del soggetto percipiente; la qual cosa non isfuggì all' acuta mente

del Caluso. Laddove la evidenza, a cui possa darsi a buon diritto il nome di criterio della verità, non è che la evidenza intellettuale, oggettiva, indipendente dal nostro spirito; e questa è la verità stessa della cosa, la necessità intrinseca di essa, o, se ami meglio, l' assoluta impossibilità che la cosa sia diversamente. Con quai magnifiche parole non ti parla poi egli, il Caluso, della verità! Come apertamente ne riconosce la oggettività, la eternità, l' immutabilità, l' assoluta indipendenza dalla mente umana, e da ogni qualunque volontà positiva! Citiamo alcuni passi fra i più degni d' esser notati. « Se « non ve n' avesse alcuno (triangolo), non sarebbe per « questo men vero, che è impossibile di concepir trian- « golo, senza che abbia i lati proporzionali ai seni degli « angoli. » E poco appresso: « Quando si dice, p. es., « che il lato dell' esagono inscritto è uguale al raggio, « abbenchè Iddio l' abbia indubitatamente saputo *ab* « *eterno*, questo non ha niente che fare col nostro pro- « posito; chè non si vuol già dire che la proposizione « sia vera, perchè Dio la sa, ma perchè si vede chiaro « che la cosa non la può essere diversamente. » — « La storia della scienza versa intorno a ciò che hanno « pensato Cartesio o Leibnizio; ma la scienza ha ad og- « getto ciò che è vero, nissun riguardo avuto ai pen- « samenti di chicchessia. » E più chiaramente ancora ove dice: « . . . la quale (proposizione) perciò io concepi- « sco dover esser vera, quand' anche nissuno al mondo « vi avesse mai pensato; anzi di più, ancorchè non esi- « stesse alcun essere che vi potesse pensar giammai. » Osservazioni giustissime e di gran peso e valore contro alle dottrine scozzesi, e che colpiscono a morte il Kantismo, sistema d' onde la verità è necessariamente sban-

dita, o se pur vi si scorge tuttavia, non è più che un fantasma, una larva, il nome insomma di verità; chè la sua essenza è scomparsa, è annichilata, da che la si fa una forma soggettiva, una dipendenza, una emanazione, un parto, quasi dissi, dello spirito umano. Il qual errore gravissimo, nemico e sovvertitore d'ogni buona filosofia, è più direttamente preso di mira e posto alle strette dal Caluso in quest'altro notevolissimo brano: « Una tale osservazione in ogni caso particolare è un « fatto che ha luogo nello spirito di colui che apperce- « pisce la verità. Ma non s'intende mica di parlar di « questo fatto . . . la osservazione o nota vien conside- « rata in sè, in quanto è vera da tutta l'eternità. » Le quali cose premesse, ragion vuole che per noi s'interpretino benignamente que' passi ove il nostro A. sembri per avventura alcun poco allontanarsi dalla sublime dottrina da lui solennemente in più luoghi professata. Così quando scrive: « che cotali idee potevano bensì non « esistere, ma non già esser false; » ciò va inteso delle idee in quanto a noi si riferiscono, in quanto cioè a noi servono individualmente a farci concepire e conoscere quelle date grandezze, di cui qui si parla; nel qual senso possiam dire che tali idee potevano non esistere, sebbene più veramente dir si dovrebbe, che potevamo non esister noi contemplanti, intuenti queste idee, non essere perciò illuminati da esse, fatti per esse capaci di conoscere, non esistere insomma la nostra cognizione. Ma se le idee si considerino in sè, non badando alla relazione che aver possono con una mente finita qualunque, ei sono eterne, immutabili, indestruttibili; son esse che costituiscono essenzialmente quel mondo intellettuale, o come dir si voglia, intelligibile o metafisico

(mondo della verità, delle essenze intelligibili, dei rapporti invariabili delle cose) di cui nel suo libro ragiona così degnamente il Caluso; mondo non soggetto a vicissitudini di luogo o di tempo, che è, e fu sempre, e non può non essere, non può pensarsi che non sia, epperciò immutabile, eterno, necessario.

Io invito presentemente il lettore a volgere uno sguardo alla energica e stupenda descrizione che fa il Caluso della bellezza, dell' unità, della varietà, dell' ordine che dovunque s' ammira nell' universo; e come dopo tutto ciò ei conchiuda in questa magnifica sentenza: « Eppur tutto questo non varrebbe gran fatto più del « nulla, ove non esistesse . . . . il sentimento. Le cose « non hanno pregio, se non in vista del piacer che « possono procurare. » E ancora: « Ogni idea di bene « in quest' universo si riferisce agli esseri ch' egli (Iddio) « ha dotato di sentimento. Per me adunque non avrebbe « valore di sorta un totale di bene, il quale non fosse per « alcuno. » Acute osservazioni, che aprir potevano larga via a conoscer la vera entità, i pregi, le perfezioni delle cose; e a far vedere come le cose insensitive non esistano propriamente a se stesse, ma non abbiano che una esistenza relativa ad esseri sensitivi, i quali ne possono godere; esistano solo a chi le sente, od a chi le contempla come sentite. Di che segue, che la materia ha bensì un' esistenza reale; ma che il suo modo di esistere reale è concomitante all' esistenza del sentimento; e il suo modo di esistere concettuale implica logicamente un' essenziale relazione col sentimento stesso. Di qui si potea procedere a discutere a fondo la gravissima quistione del *bene*, principio e fondamento della dottrina eudemonologica e morale.

Ma qui crediamo d' avere a por termine a queste nostre considerazioni; sebbene più altri luoghi ne sarebbero in pronto, su' quali potremmo specialmente chiamar l' attenzione de' nostri leggitori; dove, a cagion d' esempio, il nostro A. scioglie d' un colpo, e nel modo il più legittimo e filosofico la quistione del commercio fra l' anima e il corpo (quistione che ha così vanamente occupato di sè i filosofi per tanto tempo) appellandone a dirittura alla testimonianza dell' intimo senso; dove così ben distingue l' ordine *reale* delle cose dall' ordine *ideale* — distinzione di grande importanza, e che dimenticata da Kant, servì a travolgerlo, più ch' altro, ne' suoi errori del *criticismo*, le cui radici, se ben si osserva, troverannosi appunto nell' aver egli confuso le *condizioni dell' esistenza* delle cose esteriori, colle *condizioni della percezione* delle medesime; dove fa così bene osservar la differenza fra l' *imaginabile* ed il *concepibile*, contro a' sensisti, i quali stabiliscono qual principio, che ciò che non possiamo imaginar sensibilmente, non possiamo nè pur pensare; dove tocca la necessità de' segni e specialmente de' vocaboli, per concepir gli astratti; dove nota quanto possa la volontà su l' intelletto, qual forza ella s' abbia sulle nostre opinioni; dove in poche parole confuta il *nominalismo* di Condillac, e fa vedere questo filosofo in aperta contraddizione con se stesso; dove combatte valorosamente le *forme imperative* di Kant.

Or da questi pochi cenni, e più ancora da un' attenta meditazione dei *Principii* del Caluso, ch' egli dettava nella grave età di settantaquattr' anni, potrà facilmente comprendere il leggitore, quanto innanzi ei si sarebbe spinto nella carriera filosofica, ove in questa fosse en-

trato in età più vegeta e robusta ; se ragionevol non era il voto che per noi si facea poc' anzi , ch' ei fossesi a questi studii intieramente consecrato ; e se , mentre gli conserviamo un animo riconoscente pel libro prezioso che ci legò, non siane anche lecito di muovergli un rimprovero per quel molto più che potea donarci , e di che ci lasciò in amaro desiderio.

Noi non abbiam sin qui ammirato nel Caluso fuorchè l' uom dotto ed il filosofo (del che più chiara prova s' avrà nell' elenco che qui daremo in appresso delle sue opere) ; ma ei non vuolsi tacere , come a sì rari pregi intellettuali , i rarissimi accoppiasse d' una specchiata virtù , e d' una verace e soda religione. Egli modesto , manieroso e cortese , di modi ingenui e facili, piacevole e festivo nel conversare, accessibile a chicchessia, non ebbro di sua dottrina , non isprezzator di veruno. Non censurator mordace , non vile adulatore , ma discreto , leale e veritiero. Egli di cuor tenero e compassionevole , pronto e largo , a chi ne abbisognasse , d'aiuto o di consiglio. Osservator geloso delle civili instituzioni e delle patrie leggi , studioso del pubblico bene , caldo dell' amor della patria e de' suoi. Ei d' animo sinceramente religioso e devoto , non simulatore di pietà , non vergognantesi del Vangelo. E ben mostrò col suo esempio come si possa esser uomini d' alto sapere , e in un dabbene e pii. Ma che dico *si possa* , e non piuttosto *si debba ?* avvegnachè a misura che maggior lume riceve l' intelletto , debbe anch' essa ognivieppiù perfezionarsi la volontà , santificarsi il cuore ; e insiem con l'arti e le scienze crescere la probità, la buona fede. Che se non è così , oh allor mi si permetta di sollevare alcun dubbio sur un vero progresso umanitario , il quale non

potendo essere che il risultamento e il prodotto di due fattori, l' intelletto e la volontà (vo' dir del loro miglioramento) la è di fatto una vera illusione il creder di avanzarci, al veder crescere in una progressione aritmetica l' un de' fattori, ove l' altro per avventura decresca in una rapida progression geometrica; come chi navigando verso tramontana spinto da vento gagliardissimo, pur nondimeno si lusinga di muovere a mezzodì, sol perchè s' affretta di dar sulla nave alcuni passi in questa direzione.

Il Caluso pertanto, al quale non era ignoto in che propriamente consista il progresso dell' uomo, non tanto s' adoprò nel darsi a conoscere al mondo, quanto, e molto più, nello studiare e conoscer se stesso; nel che la vera sapienza è riposta. E al vero saggio, intantochè la vita trascorre placida e tranquilla, non giugne mai improvvisa e increscevol la morte; chè, come ottimamente osserva Seneca il tragico:

Illi mors gravis incubat,
Qui notus nimis omnibus
Ignotus moritur sibi.

Nè grave potea tornar la morte al Caluso, il quale, col pensier ripetendo la lunghissima sua carriera di settantott' anni, chè altrettanti ne visse, ben era consapevole a se medesimo, come tutte adempiutò vi avesse le parti d'uomo, di cittadino, di cristiano; il perchè il giorno di sua partenza di quaggiù, sol funesto e luttuoso a chi faceva in esso una irreparabile iattura, esser dovea per lui giorno di ricompensa e di gioia. Ben egli potea, con volto sereno e pieno il cuor di speranza, dir con Seneca: *Cum venerit dies ille, qui mixtum hoc divini humanique secernat, corpus hoc ubi inveni re-*

linquam ; ipse me Diis reddam. E questo giorno pel Caluso fu il 1° d' aprile del 1815.

Or abbiti, Anima eccelsa , questi pochi cenni ch' io scrissi a tua lode , quale un lieve tributo ed omaggio di chi non ebbe la sorte di conoscerti vivente , ma non lascia d' ammirarti ne' tuoi scritti , e nella fama che di te lasciasti intemerata ed illustre ; e che si reputa a bella ventura l' onorevole incarico dall' esimia tua Nipote commessogli , di voltar nella lingua italiana i tuoi *Principii di Filosofia* , onde ridestare il tuo nome, e fors'anco per questa parte più onorato oggidì , fra' tuoi concittadini , alla cui gloria con tanto amore , e coll' opra e coll' ingegno adoperasti.

ELENCO

DELLE OPERE DEL CALUSO

Lettera dell' A. T. V. di M. al P. D. F. R. C. R., in cui si propone un metodo per la soluzione delle equazioni numeriche d' ogni ordine. Torino 1778.

Descrizione di un celebre codice Greco della biblioteca de' monaci Benedettini della Badia Fiorentina sotto il num. 94. Firenze 1779.

Notizie intorno a Giovanni Andrea de' Bussi vescovo di Aleria. Torino 1781.

Didymi Taurinensis literaturæ Copticæ rudimentum. Parmæ 1783.

Varietas lectionis A p. 77-103 dell' Anacreonte stampato dal Bodoni nel 1784.

Iscrizione latina messa in fronte della *Miscellanea societatis Taurinensis* presentate al Re Gustavo III di Svezia.

Mémoire historique. Dans le premier volume *de l'Académie Royale des Sciences de Turin* pour 1784-85.

Sur la mesure de la hauteur des montagnes par le baromètre. Ivi.

De l'utilité des projections orthographiques en général, et plus particulièrement pour entamer la recherche de l'orbite des comètes, et pour découvrir celles dont on attend le retour. Ivi 1785.

Addition à un mémoire de M. Bernoulli ayant pour titre *Essai d'une nouvelle manière d'envisager les différences ou les fluxions des quantités variables.* Ivi.

Lettera *al cav. G. N. Azara*, e Prefazione (*Typographus lectori*) nella edizione Greca Bodoniana de' Pastorali di Longo. Parmæ 1786.

De l'orbite d'Herschel ou Uranus, avec de nouvelles tables pour cette planète. Acad. de Turin, années 1786-87.

Des différentes manières de traiter cette partie des mathématiques que les uns appellent calcul différentiel, *et les autres* méthode des fluxions. Ivi 1787.

De la navigation sur le sphéroide élliptique, ses loxodromies et son plus court chemin. Années 1788-89.

Rapport sur une carte des états du Roi, traduit de l'Italien en Français par P. Balbe. Années 1790-91.

Application des formules du plus court chemin sur le sphéroide élliptique. Années 1790-91.

Masino, scherzo epico di Euforbo Melesigenio P. A. Torino 1791. Brescia 1808.

Omaggio poetico alla serenissima altezza di Giuseppina Teresa di Lorena Principessa di Carignano. Parma 1792.

Epigramma Italiano in morte del conte Agostino Tana. 1792.

Notizia del libro dell' Adler *Collectio nova numorum Cuficorum, Hafniæ* 1792. Torino 1793.

Euphorbi Melesigenii P. A. Græci elegi latinis toti-

dem ab ipso adumbrati. Nella raccolta intitolata *Memoriæ Henrichettæ Tapparellæ Prosperi Balbi uxoris monumentum.* Aug. Taur.

Libellus carminum. Torino 1795.

Prefazione alla raccolta intitolata *Acclamazione della N. D. Diodata Saluzzo all' Accademia di Fossano.* Torino 1797.

Tetrastico latino sotto il ritratto di Diodata.

Didymi Taurinensis, de pronunciatione divini nominis quatuor literarum, cum auctario observationum ad Hebraicam et cognatas linguas pertinentium. Parmæ 1799.

De la résolution des équations numériques de tous les dégrés. Acad. de Turin. Années 1799-800.

Exemple d'un problème dont la résolution analytique ne serait pas facile. Ivi.

La Cantica ed il Salmo XVIII secondo il testo ebreo, tradotti in versi da Euforbo Melesigenio P. A. Parma 1800.

Di Livia Colonna. Accad. di Torino. Anni X-XI.

Risposta d' Euforbo a Glaucilla (Diodata Saluzzo Roero) Ivi.

In morte di Vittorio Alfieri, *Lettera alla preclarissima signora Contessa d'Albany.* Firenze 1804. Con tre sonetti.

Della impossibilità della quadratura del cerchio. Mem. della società ital. delle scienze. 1801.

Teoria e calcolo di $\int \frac{dz}{\log. z}$. *Ivi* 1805.

Prime lezioni di grammatica ebraica. Torino 1805.

Della Poesia libri tre. Torino 1806.

Latina carmina cum specimine græcorum. Aug. Taur. 1807.

Versi italiani. Torino 1807.

Projet de tables du soleil et de la lune pour d'anciens tems. Acad. de Turin 1805-1808.

De la courbe élastique. Ivi.

Traduzione di un' ode Greca di Clotilde Tambroni. Parma 1807.

Epigramma Greco e libera traduzione del medesimo in un sonetto. Ivi.

Sul paragone del calcolo delle funzioni derivate coi metodi anteriori. Società ital. delle scienze 1808.

De la trigonométrie rationelle. Acad. de Turin pour 1809-10.

Principes de Philosophie pour des initiés aux mathématiques. Turin 1811. Ristampati nel 1815 con un' *Appendice*.

Epistola Horatii ad Augustum in morte Mæcenatis. Aug. Taur. 1812.

Ad eumdem *epistola altera ad criticam pertinens literariam*. Aug. Taur. 1813.

Elegia in luctu egregii adolescentis Ferdinandi Balbi. Aug. Taur. 1813.

Galleria di poeti Italiani a Masino. Torino 1814.

Horatii oda ad genuinum metrum restituta. Taur. 1815.

PRINCIPII DI FILOSOFIA

PRINCIPII DI FILOSOFIA

Platone ricusava di ammettere alla sua scuola chi non sapesse di Geometria. In un secolo in cui la è questa divenuta le mille volte più comune che ai tempi di Platone non fosse, io porto speranza mi si saprà buon grado, se procurerò anco di trarne un maggior profitto, non foss' altro per gratificare a coloro, cui per avventura solleticasse il titolo di questo libro; il quale per verità non potrà incontrar grazia e favore presso quegli spiriti pigri e svogliati, i quali bramosi di avere un passatempo nella lettura, amano sì di trovarvi eziandio qualche ammaestramento, ma allora soltanto che non è richiesta a tal uopo un' attenzione continuata, o il più piccolo

sforzo di meditazione e di studio. Io mi sarei limitato a chiamare *Squarci di filosofia* questi pochi *Principii*, ove non fossi persuaso, che questo titolo non farà nascere nel leggitore l'aspettazione di qualche cosa più fondamentale e pellegrina.

Capitolo I.

Differenza tra essere *ed* esistere.

E' si vuol pur filosofare ad ogni costo. Ma filosofar non si può senza l'aiuto della parola; e sgraziatamente le parole ne traggono troppo spesso in inganno. Siccome noi acquistiamo la facilità di ravvicinare e combinar le idee, col ravvicinare e combinar le parole, così queste ci tornano di un infinito vantaggio per allargare le nostre cognizioni. Sebbene, avendo esse non di rado varii significati, si fanno così la sorgente de' nostri errori. Io non mi farò già, dopo quel che ne è detto nella 12ª satira di Boileau, ad inveire contro all' equivoco. Ma e' mi fa d'uopo tuttavia scuoprirlo e metterlo in chiara luce rispetto ad alcuni pochi vocaboli, degni, per quanto io ne penso, della più seria attenzione in metafisica.

Darò cominciamento dall' equivoco dei due verbi *essere* ed *esistere*, i quali sogliono bene spesso, e meritamente, adoperarsi come sinonimi; sebbene con non meno di verità può affermarsi che, tranne Iddio, niente esiste di ciò che è, niente è di quanto esiste; attesochè, *essere* ed *esistere*, non possono

in così fatto contrasto, prendersi nel senso che loro è comune (1).

Se parlasi d' un individuo (2), *è* val quanto *esiste*. Ma quando il vocabolo *è* congiunge l' attributo col soggetto d' una proposizione, la quale non si riferisce ad un essere individuale, allora *è* vi esprime la verità, non già l' esistenza di ciò che vien da essa enunciato. Niente esiste che non sia determinato per ogni verso; ora il nostro pensiero non determina mai tutto interamente. Ma allora-quando io parlo d' una cosa individuale, non debbe mica intendersi della idea ch' io ne ho (3), ma sì della cosa; di cui posso bensì ignorare un' infinità di determinazioni, ma non mai supporre che esista, senza che sia in tutto ben determinata.

---

(1) Di queste due proposizioni: « tranne Iddio niente *esiste* di ciò che *è* »; e: « tranne Iddio niente *è* di quanto *esiste* »: la seconda sembra fornita di maggior proprietà di dire, che la prima. A' Dio conviene l' *essere*, alle creature conviene più l' *esistere* che l' *essere*.

(2) Intendasi qui d' un *individuo reale*, non d' un *individuo ideale*. Io ebbi già occasione di far altre volte osservare, che i filosofi usano la parola *individuo* impropriamente per significare ciò che *sussiste*, ciò che è *reale*. Ma vi hanno anco degl' individui pensati dalla mente come possibili, e privi di reale esistenza. Quando io parlo d' una casa che ho in animo di fabbricare, parlo d' un *individuo* che ancora non sussiste. L' improprietà di parlare de' filosofi, i quali intendono per *individuo* ciò che è reale, e non ciò che è uno ed indivisibile, sia poi *reale* od *ideale*, nasce dalla somma difficoltà d' intendere come la *sussistenza* sia cosa al tutto distinta dalle *idee*, e come perciò per se stessa ella non sia *conoscibile*, ma solo *sensibile*.

(3) Conviene applicar qui quanto ho osservato nell' annotazione precedente. E perchè il nostro pensiero non può determinare ogni cosa in un individuo? Niente ripugna, che il pensier nostro abbracci tutte le qualità d' un individuo, tutte le sue determinazioni. Ma nè perciò ab-

Gli è questo un principio che non conviene mai perder di vista, che cioè la esistenza esclude qualunque indeterminazione (4). Tutto che non è in ogni sua parte determinato, non è un essere individuo, non esiste altrimenti. Quest' è una conseguenza dell' assioma, che una proposizione qualunque è necessariamente vera o falsa (5). Poniam che una pecora esista; io non saprò a mo' di esempio s' ella sia di color bianco, se tosata, se abbia una macchia nera vicino al naso, una gamba mal concia, e va dicendo; ma queste proposizioni, *essa è bianca*, *è tosata*, *ha una macchia nera presso il naso*, *una gamba mal concia*, ecc. saranno di necessità, ciascheduna vera o falsa.

Quindi la esistenza determina tutto (6); ed ogni-

---

biamo ancora la *sussistenza* dell' individuo; abbiam solo la sua *possibilità*. Ella è dunque cosa molto diversa la *determinazione* degli individui, e la loro *sussistenza*. Un individuo può essere al tutto determinato nella mente, e non sussistere nell' ordine delle cose reali: la *sussistenza* è quella che resta sempre esclusa dalle idee, non la *determinazione*. Prego il lettore ad aver presente questa annotazione, che gli conviene applicare a molti altri luoghi nel corso dell' opera presente.

(4) Gli assiomi appartengono all' ordine delle idee. Egli è dunque nell' idee stesse che si trova il fonte di tutte le *determinazioni* delle cose. Per conseguente la *determinazione* non è ciò che fa sì che una data cosa sussista, ma essa non è che una *condizione necessaria* della sua sussistenza.

(5) La parola *esistenza* viene presa dal nostro filosofo, come si vede, per significare quello che noi chiamiamo costantemente *sussistenza*, ovvero *esistenza reale*. Conviene aver sempre presente il significato che egli attribuisce ad *esistenza* e ad *esistere*, per intendere ciò che vien dicendo in questo primo capitolo, e ne' seguenti.

(6) Come risulta dalla osservazione che si trova nella nota precedente, non è propriamente l' *esistenza* reale (la sussistenza) quella che deter-

qualvolta io faccio astrazioni, altro più non concepisco fuorchè un *essere di ragione*. Vero è che nella definizione di questo, non dovrà niente esser compreso che non possa esistere; ma io non ho punto a cercare s' egli esista in realtà; avvegnachè volendolo io esistente, già e' mi ritornerebbe un essere individuo; laddove le astrazioni non si fanno che a fin di non aver più ad oggetti delle nostre speculazioni, esseri individuali.

Io ben posso a tutti i triangoli esistenti applicar la proposizione, che i loro lati sono come i seni degli angoli opposti. Ma questa proposizione non per altro è generale, se non perchè il geometra non parla altrimenti di un triangolo individuo; chè la verità di sua proposizione non dipende in veruna guisa dalla esistenza di questo o di quel triangolo. Dirò di più; se non ve n'avesse alcuno, non sarebbe per questo men vero, essere impossibile concepir triangolo che non abbia i lati proporzionali ai seni degli angoli.

Lo stesso è a dirsi di tutte le proposizioni universali ed astratte. Invano, ad oggetto di assegnare alla loro verità una esistenza eterna, la si vorrebbe trovare nella scienza di Dio; conciossiachè, quando si dice, p. es., che il lato dell'esagono inscritto è uguale al raggio, abbenchè Iddio senza fallo il sappia da tutta la eternità, questo non ha niente che

---

mina le cose; ma questa presuppone la determinazione di esse. Il determinante è il pensiero perfetto della cosa; ciò che fa sussistere non è il pensiero, ma la forza reale.

fare, col nostro proposito; chè non si vuol mica dire esser vera la proposizione perchè Iddio la sa, ma perchè si vede chiaro non poter la cosa essere diversamente (7).

Si raccolgano insieme tutte le proposizioni, le quali non possono in nissun tempo ed in nissun luogo esser false; s'avrà in tal modo il concetto d'un mondo intellettuale di verità eterne; ed ove non si badi all'equivoco, non si lascierà d'ammirare un filosofo, il quale enfaticamente ne dice, che a parlar con tutta proprietà, non già il sensibile, ma sì bene questo mondo intellettuale veramente è. Questa rosa che così v'incanta, gli è un essere talmente limitato nel tempo e nello spazio, che v'ha assai men di ragione in affermare ch'essa è, che in niegarlo; giacchè in questo istante tu non la ritrovi in alcun altro luogo; fu un tempo in cui essa non era, nè più sarà pel corso d'infiniti secoli; la sfera

(7) L'osservazione che qui si fa sarebbe vera, se la maniera colla quale Iddio conosce, fosse uguale a quella colla quale conosce l'uomo. In fatti l'esser nota o no una proposizione all'uomo, non ha certo che far nulla colla verità della proposizione. Ma rispetto alla scienza divina la cosa è grandemente diversa. La proposizione stessa ideale in Dio è la sua scienza. Tuttavia non può dirsi che la verità della proposizione sia eterna perchè ella è la scienza di Dio; e nè pure può dirsi che la verità della proposizione in Dio sia la sua scienza, perchè ella è eterna: l'una di queste due cose non forma la ragione dell'altra: più tosto si dirà che *scienza* e *verità* in Dio sono una cosa sola, e che questa cosa è eterna, perchè ella è eterna: senza darsi di ciò una ragione ulteriore. Ma rispetto a noi uomini riman sempre vero, che noi possiamo conoscere la *verità* d'una proposizione, senza ricorrere punto alla *scienza* di Dio; perocchè noi concepiamo di continuo questa scienza come fosse una cosa distinta da quella; e ciò unicamente pel nostro modo speciale d'intendere.

per lo contrario, fu sempre e sempre sarà i due terzi del cilindro circoscritto. Sì certo, io dirò al filosofo, questa rosa fra breve scomparirà, ma a buon conto esiste, laddove non esiste punto la sfera inscritta nel cilindro.

Io ho favellato delle proposizioni di una verità assolutamente necessaria, generale ed astratta. E' sarà qui opportuno di osservare, che il vocabolo è suolsi adoperare medesimamente per congiungere l' attributo col soggetto, lorchè trattasi d' un soggetto individuale; nel qual caso, benchè il verbo *essere* per se medesimo vi esprima egualmente la sola verità della proposizione, implicitamente però afferma eziandio l' esistenza del soggetto. Ma e' fa d' uopo guardarsi, che un essere di ragione non ne tragga per avventura in errore col presentarsi al nostro spirito siccome un essere individuale (8), attesa la sua determinazione (9), come sarebbe per forma di esempio *il sette, il nove.* Imperciocchè non è dubbio che sette individui possano esistere; ma il sette, il nove, altro non sono che astrazioni, e già fu per noi osservato che l' astrazione esclude l' esistenza.

Intorno del che non vorrà essere per avventura superflua quest' altra considerazione, che un' astrazione qualunque suppone la esistenza di più cose; di un' operazione cioè dell' intelletto, di idee, di un nome, di segni. La cifra 7 esiste sul foglio ove

---

(8) Sussistente.

(9) Qui travede il nostro filosofo come anco gli esseri ideali si possono affacciare alla mente colle loro *determinazioni.*

io scrivo; il nome, l'idea di essa esistono in questo istante nella mia memoria, nel mio pensiero. Ma quando io parlo del sette, io non intendo altrimenti di parlare nè della cifra che mi sta sotto degli occhi, nè del suo nome, nè dell'idea ch'io ne ho. Ei sarebbe niente meno che un distruggere ogni scienza, il supporre che il soggetto delle nostre proposizioni sia l'idea individuale, presente allo spirito di chi la esprime. Tutti gli errori potrebbero in tale ipotesi essere altrettante verità, tutte le quistioni sarebbero personali. La storia della scienza versa intorno a ciò che hanno pensato Cartesio o Leibnizio; ma la scienza ha ad oggetto ciò che è vero, nissun riguardo avuto ai pensamenti di chicchessia.

Moltiplico più numeri insieme. Sulla mia carta esistono i segni dell'operazione, esiste nel mio spirito la conoscenza dell'ottenuto risultamento. Ma se io ho preso abbaglio nell'operare, quello che io credo il prodotto, nol sarà altrimenti. Tuttavia potrebbe darsi, che, a cagione di errori eguali in più ed in meno e che si compensino a vicenda, io m'abbia un vero prodotto da erronee moltiplicazioni. V'ha dunque un numero che ne è il prodotto vero, indipendentemente dalle mie operazioni, e per ciò stesso indipendentemente da tutto che esiste.

Ma ogniqualvolta nol si trova, dov'è questo vero prodotto? Una quistione cosiffatta non può essere mossa se non da chi non sia uso a distinguere i varii significati del verbo *essere*. Conciossiachè, di ciò soltanto che esiste può dimandarsi, dov'è?

Ma in qual maniera potrem noi farci una chiara idea di questa significazione del verbo *essere*, ond' è esclusa ogni esistenza? A tale oggetto basta osservare, che l' astrazione (10) risolvesi in una determinazione parziale d' un soggetto, che noi dobbiamo lasciare indeterminato, per non restringere la speculazione ad un essere individuale. Or questa parziale determinazione può comprendere più cose, cui essa di primo tratto non enuncia espressamente, le quali però vanno via scoprendosi per un successivo sviluppamento di conseguenza in conseguenza, nè sono vere, se non in quanto è impossibile che ciò sia diversamente. Per la qual cosa a questo in fine riducesi qualunque verità astratta, a niegare cioè la possibilità dell' opposto; e sotto forma d' un' affermazione, non è in ultima analisi che una vera negazione.

Volendosi col fatto verificare la proposizione, che il quadrato dell' ipotenusa è uguale alla somma di quelli dei due cateti, fa bensì mestieri che esista un triangolo rettangolo, in un coi tre quadrati costrutti sopra i suoi lati. Ma questo non è in alcuna guisa necessario, affinchè la proposizione sia vera; imperocchè il vero suo significato è, che non può

---

(10) Contrappone sempre l' *astrazione* a ciò che *esiste* (sussiste). E pure il passare dall' *astratto* al *sussistente* è un fatto. Fra ciò che *esiste* (sussiste) e le astrazioni avvi l' anello intermedio delle idee perfettamente determinate. Queste *idee perfettamente determinate* non sono astrazioni, e tuttavia non racchiudono nulla di *sussistente* o sia di *esistente* nel senso del nostro autore: e sono universali perchè tipi d' infiniti individui possibili.

avervi triangolo rettangolo, in cui il quadrato dell' ipotenusa sia maggiore o minore della somma de' quadrati degli altri due lati. Ora questa impossibilità non presuppone esistenza di sorta. Facca d' uopo bensì che una tale impossibilità si notasse, acciocchè la potess' essere conosciuta; ma il notarla ne la suppone appunto precedente.

Facciamo impertanto di assuefarci a non vedere nella significazione del verbo *essere*, allorchè lo si trova in proposizioni di verità astratta, che la negazione della possibilità dell' opposto; ned allora si durerà più fatica a comprendere che tali verità sono, ma non esistono punto (11).

---

(11) Da tutto questo capitolo apparisce, come abbiam già notato, che il nostro autore prende la parola *esistenza* nello stesso significato nel quale noi prendiamo la parola *sussistenza*, cioè per significare una *realità* in opposizione colla *idealità*. Non si può a meno di riconoscere molta acutezza di mente negli sforzi che egli fa per distinguere l'ordine delle cose ideali dall' ordine delle cose reali: egli sentiva profondamente il bisogno per la filosofia di questa distinzione, e quantunque non l'abbia del tutto asseguita, i suoi tentativi sono assai commendevoli.

Quanto poi alla questione della proprietà delle parole, è egli ben riuscito ad assegnare il significato proprio della parola *esistere* in opposizione colla parola *essere*?

La questione non può esser decisa che consultando l' uso che hanno fatto gli uomini di queste parole, il qual uso vien molto chiarito dall'etimologia di esse. Quale adunque è l'etimologia, quale il significato accordato dall' uso alla parola *esistere*?

La parola è latina, e viene manifestamente dai due elementi *ex* e *sistere*; onde i Latini scrivono ben sovente *exsistere* in vece di *existere*. Il significato poi tutto conforme all' origine della parola è quello di *prodere*, *apparere*, *exire*, ἐξέρχομαι, come si può vedere da' passi degli scrittori latini recati dal Forcellini. Questa parola poi si suol prendere per *essere* ogniqualvolta s' intende esprimere l' atto col quale l' essere si manifesta: *Saepe ponitur pro esse*, dice il Forcellini me-

Capitolo II.

Delle verità di ragione, e delle verità di fatto.

Ho procurato di fare in modo che si colpisse bene la differenza dei due significati che il filosofo dee guardarsi a non confondere insieme nell' usare i verbi *essere* ed *esistere*. Cotal differenza verrà collocata per anco in miglior luce dalla distinzione che faremo di due generi di verità, della *verità* cioè *di ragione*, e della *verità di fatto*, chiamando verità di ragione la convenienza delle idee, e verità di fatto la convenienza della significazione delle parole con un fatto dalle medesime espresso. Quand' io percepisco la convenienza di alcune idee, gli è anche questo sicu-

---

desimo, *ita tamen ut aliquem semper motum adsignificet exeuntis apparentisve.*

Ciò stabilito, si osservi, 1.° che uscendo continuamente da Dio l'essere delle cose contingenti, quest' essere è un continuo muoversi, un continuo manifestarsi: perciò noi dicevamo che alle creature conviene assai meglio l'*esistere* che l' *essere* (not. 1 a questo cap.). 2.° La *realità* è una cotal manifestazione dell' *idealità*: questa è come il disegno della cosa, quella n'è l'esecuzione. Quindi acconciamente si applica la parola *esistere* ad ogni cosa reale, o come diciam noi *sussistente*, significato a cui si attenne esclusivamente il nostro filosofo. Qui giova tuttavia osservare che sebbene l' *esistere* sia proprio delle cose contingenti, tuttavia quella parola può convenire ancora a Dio, in quanto egli è *reale*, e in quanto si manifesta colla sua realità a se stesso, ed alle sue creature. 3.° Finalmente dee osservarsi, che anco nell' ordine degli esseri *ideali* può aver luogo non senza proprietà la parola *esistere*; perocchè alcuni di essi uscirono colle loro limitazioni e distinzioni per un atto positivo di Dio dall'unità assoluta dell'essere ideale. (Vedi la dottrina di questi esseri ideali-finiti nella mia opera *Del rinnovamento della filosofia*, ecc. lib. III, cap. LII); e oltracciò perchè le idee stesse in quanto sono comunicate alle menti *esistono* (*se produnt*) in queste.

ramente un fatto; le son cioè idee individuali a cui rivolgo l' attenzione di mia mente. Ma alloraquando io enuncio un teorema, per esempio, che l' angolo interno di un esagono regolare è doppio dell' angolo compreso fra uno de' suoi lati ed il prolungamento dell' altro, io non intendo con ciò di narrar semplicemente quello che fu per me pensato; le idee ch' io voglio esprimere, non son meglio le mie proprie che non sian quelle d'un altro. Imperciocchè, facendo io astrazione da tutto che sarebbe verità di fatto, ne avvien che le idee, la cui convenienza costituisce la verità della mia proposizione, non riguardino che a mere possibilità. A me basta che le nozioni d' angoli e d'esagono, separatamente prese non ripugnino, e che insiem congiunte a quel modo che per me fu fatto, contengano la mia proposizione; la quale perciò io concepisco dover esser vera, quand' anche nissuno al mondo vi avesse mai pensato; anzi di più, ancorchè non venisse mai ad esistere chi vi potesse pensar giammai.

Nella verità di fatto per lo contrario non si parla mica della possibilità; non si astrae punto dagli esseri individuali. Non è verificata la proposizione, se non esiste ciò ch' essa medesima enuncia. Sia che tutti gli avvenimenti vengano fatalmente condotti da un' assoluta necessità, o sia per l' opposto che ogni cosa abbia una ragion sufficiente, poco importa; giacchè, attenendoci noi al fatto, non andiam cercando se v' abbia ragioni, delle quali esso sia la conseguenza. La verità che si mette in campo, non è che una verità di testimonianza, e volea dire istorica, quan-

dochè la verità di ragione è metafisica. Queste due specie di verità differenziano essenzialmente pei loro principii, il raziocinio, e la testimonianza dei sensi. Vero è che questi principii non potrebbero svilupparsi l' uno senza dell' altro, e che perciò la cognizione di queste due maniere di verità non può conseguirsi separatamente, e che le si confondono insieme (1). Ma questo non fa, che non si possa in ogni caso determinare il senso preciso di ciascuna proposizione; se cioè intendasi con essa di niegare qualunque possibilità del contrario, senza alcun rispetto a tutto ciò che esiste, ovveramente se l' affermazione si riferisca ad esseri individuali (2), la quale per ciò stesso non è vera o falsa se non in quanto conviene o no con ciò che attualmente esiste, od ha esistito in un dato tempo ed in un dato luogo. Ed e' si vede chiaro ad un tratto, che in tal caso la ragione non vi fa che da interprete delle sensazioni, la cui testimonianza, senza di lei, riescirebbe inintelligibile affatto (3); laddove per l' oppo-

---

(1) Acuta osservazione che mostra l'errore de' filosofi tedeschi, i quali sogliono dividere sistematicamente la *cognizione empirica* dalla *cognizione razionale*, senza accorgersi che in quella vi ha sempre una parte di questa. Se dalla cognizione empirica si vuol sceverare ogni elemento razionale, ella cessa incontanente di essere *cognizione*. La *cognizione* e la *verità* appartengono essenzialmente all' ordine delle idee.

(2) Sempre la stessa improprietà del prendere l' *individuale* pel *sussistente*: non torneremo più su questa osservazione, rimettendola a farsi a' lettori.

(3) Quando si considera il tempo, nel quale il nostro autore scrisse il suo libro, non si potrà a meno di ammirare questa proposizione, colla quale egli toglie interamente alla sensazione ogni elemento conoscitivo, ed attribuisce ogni conoscenza al solo intendimento. Con queste poche parole egli annientava il *sensismo* che pur allora dominava.

sto, nelle verità astratte non hanno i sensi alcuna parte, se non per quel che se ne valse l' intelletto a fin di erudirsi; e in quanto la ragione in altra guisa non potè formarsi che col loro uso e ministero.

Occorre bensì non di rado, massimamente in fisica, un terzo caso, il qual potrebbe in su le prime ingerire qualche difficoltà; ed è allorquando alcune verità di ragione suppongono altre verità di fatto. Ma in allora, non s' ha che a scomporre la proposizione, nè ci fa più altrimenti mestieri distinguere un terzo genere di verità. Convien soltanto por mente, che una verità di fatto può estendersi per via d'induzione a tutti gli esseri individui della stessa specie o del medesimo genere; il che sebbene possa patir qualche eccezione, non ne segue però che l' affermazione non riguardi veramente a un fatto, e che il principio della cognizione che ne abbiamo, non sia la testimonianza de' sensi, non escluso il senso intimo, il sentimento cioè di quel che attualmente ha luogo nella nostr' anima. Posto il fatto, si ragiona in conseguenza, ed ove rettamente si ragioni, la conseguenza sarà necessaria. Ma la sua verità, quando la si voglia considerare come una verità di ragione, non sarà più che ipotetica; attesochè la ragione, nell' appercepir la convenienza delle idee, può bensì scorgere evidentemente la necessità che le lega l' una all' altra; ma essa vede in pari tempo, che questa necessità non può alla conseguenza comunicare altra certezza fuor quella del fatto sul quale s'è ragionato. Il perchè l'esistenza (4)

(4) Cioè la prova dell' esistenza di una cosa.

si riduce mai sempre ad una verità di fatto; nè al presente va immune da equivoco la frase *scire per causas.*

I Peripatetici distinguevano quattro sorta di cause, l'*efficiente*, la *materiale*, la *formale* e la *finale*, ed una cosa erano persuasi d'averla compiutamente spiegata, da che ne avessero tutte dichiarate queste quattro cause. Per siffatta guisa la loro scienza procedeva realmente *per causas*, cioè per mezzo della conoscenza delle cause. Ma or che di cause *materiale* e *formale* non si parla più (5), *scire per causas* par voglia significare saper le cose *a priori*, come sarebbe a dire effetti che vengon diritto in conseguenza; ciò che non può aver luogo per verità di testimonianza, nè sarebbe altrimenti esatto per rispetto a verità di ragione, le quali, per ciò appunto che non esistono, non hanno cause efficienti di sorta (6). E' pare adunque che presentemente, ad oggetto di non confondere le cagioni degli esseri con quelle della conoscenza che ne abbiamo, ne fa d' uopo in metafisica distinguere *causa* da *ragione* (7), ristringendo il vocabolo *causa* alla causa efficiente della cosa di che si tratta; attesochè la causa finale, la quale non opera fisicamente, e per ciò stesso non è più che

---

(5) Se i filosofi avessero dimenticate le cause materiali e formali, sarebbe loro ignoranza; la materia e la forma si trova ora in natura, come sempre vi si trovò.

(6) Come ho osservato precedentemente (not. 11, cap. I), vi sono delle *verità di ragione*, a cui si può applicare la parola *esistenza*, e a cui si può assegnare anche una causa efficiente.

(7) Importante distinzione che viene pure trascurata.

morale, ned ha luogo se non quando la causa efficiente è fornita d' intelligenza ed agisce con riflessione, può assai bene chiamarsi semplicemente *ragione, motivo* o *fine*, secondo che la si riferisce all'intelletto od alla volontà; affinchè non ci avvenga, col classificarla sotto una medesima denominazione insiem colla causa efficiente, di avvezzarci a considerarla siccome dello stesso genere, ed infine d'esser tratti talvolta in errore, dal confondere sotto un nome comune due idee così essenzialmente diverse.

All' opposto, ove colla parola *causa* s' indichi nè più nè meno la causa efficiente, viene così a togliersi ogni equivoco all' assioma *nihil fit sine causa ;* ed e' si pare manifesto per sè, che la causa ha una stretta relazione all' effetto, e che ove non è quistione di fatto, ivi nè anco può esser quistione di causa.

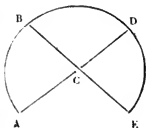
Una medesima cosa potrebb' essere al tempo stesso causa e ragione (8). Ma di qui appunto si trae un argomento della utilità della distinzione per noi fatta, onde evitare l' inganno, col volgere per avventura il pensiero al principio di esistenza del soggetto di cui trattasi, allorchè il discorso si riferisce al principio della cognizione di ciò che se ne dice; alla ragione cioè, la quale ci fa pronunciare che la cosa debb'essere.

---

(8) Il nostro filosofo non s'avvede che qui confonde egli stesso ciò che ha prima sì bene distinto, e che pur vuole continuare a distinguere. Perocchè non vi ha una cosa che possa esser *causa* e *ragione* ad un tempo fuori di Dio, appartenendo le cause efficienti all' ordine reale, e le ragioni all' ordine ideale. Come infatti un' idea produrrà una realità? come una realità sarà mai una ragione? L' ordine reale e l' ordine ideale rimangono dunque ovecchessia separati nell' universo. Il solo essere divino è ad un tempo nel *modo ideale* e nel *modo reale*: e però avvi in lui e la *ragione* e la *causa* delle cose.

Non è a tacersi che la parola *ragione* prende ancora un altro significato, quando per essa vuolsi indicare la facoltà che abbiamo di concepire idee, di vederne le convenienze, le relazioni, i legami, e di trarne quindi di conseguenza in conseguenza una serie di verità, la cui cognizione ci rende ognivieppiù atti a scuoprirne altre, ed a recarne un sano giudizio. Ma e' si vede subito che quando si chiede o si dà ragione d'una proposizione, non si parla altrimenti della facoltà di ragionare. *Ragione* in tal caso è una nota, un' osservazione, la quale fa scorgere evidentemente la convenienza di due idee, l'una delle quali è il soggetto, l'altra l'attributo d'una proposizione, la quale per tal guisa è appunto ciò che abbiamo poc' anzi chiamato una verità di ragione. Una somigliante osservazione in ogni caso particolare gli è certamente un fatto che ha luogo nello spirito di colui che appercepisce la verità. Ma non si vuol mica parlar di questo fatto; chè qui s'astrae da qualsivoglia esistenza, e la osservazione o nota la vien considerata in sè, in quanto è vera da tutta l'eternità; quindi una ragione è una di quelle verità che sono e non esistono punto.

Per vedere che così va la bisogna, sia la proposizione, che gli angoli opposti, all' intersecazione di due rette, o altrimenti, gli angoli opposti al vertice, sono uguali; e la ragione di essa sia l' osserva-

zione, che se da ABD, e da BDE, grandezze uguali, si tolga BD, sono uguali i residui AB e DE. Qualunque geometra di leggieri comprende, che qui non si tratta meglio delle grandezze particolareggiate da queste lettere sopra la figura, che di qualsivoglia altro caso; e che io dir voglio, essere impossibile che la cosa sia diversamente; che cotali idee potevano bensì non esistere, ma non già esser false. Egli vede, che mentre io affermo, questa proposizione e la sua dimostrazione essere verità che non esistono, io sono con questo ben lungi dal pretendere, ch' esse non abbiano a verificarsi effettivamente in casi particolari, ma che nel voler che le vengano in seguito a questi casi applicate, io voglio innanzi tratto che se ne faccia astrazione, a fine di contemplare queste verità in tutta la loro universalità indeterminata; e che io voglio si consideri essere assolutamente impossibile il contrario di quel che affermo; che trattasi insomma di ciò che può o non può essere (9).

---

(9) Il nostro filosofo in questi due capitoli fece un gran viaggio: egli giunse fino al problema della filosofia, senza però risolverlo, senza toccarlo, senza avvedersi d' esservi giunto.

Egli disse che gli enti di ragione, le idee *sono*, ma non *esistono*. Il gran problema della filosofia consiste unicamente a sapere come le idee possano *essere* senza *esistere*.

S' ingegnò il nostro autore di rispondere, e credette di farlo, dicendo che l'*essere* delle idee consiste nella *possibilità*. Ottimamente; ma il gran problema della filosofia non può essere sciolto con ciò solo. La sua soluzione esige che si dichiari che cosa sia questa *possibilità*: è ella forse un nulla? ma il nulla non si pensa, il nulla non è possibile.

Diede anche un passo più avanti: indagando che cosa fosse la cogni-

Io temo d' avere un po' troppo insistito in queste dichiarazioni. Ma mi verranno, io spero, condonate, se m' è riuscito di farmi ben comprendere.

Capitolo III.

Cognizione degli oggetti sensibili.

Diam ora cominciamento di là ove s' inizia ogni umano sapere, dir voglio dalle nostre cognizioni di ciò che esiste. Il lor principio è l' osservazione di

---

zione delle possibilità, gli risultò che questa era una *verità* negativa, cioè una verità, colla quale l'uomo nega che il contrario sia possibile. È qualche cosa, ma non tutto: il gran problema della filosofia rimane insoluto sotto tutte le forme; ed emerge, per così dire, sempre intero e vivo anche da' fiotti delle immagini e delle parole in cui si travolge: egli sfugge sano e salvo dall' osservazione degli stessi filosofi più sagaci ricercatori. — Che cosa è *verità?* che cosa è *negazione?* che cosa è l'esser *possibile* una cosa od *impossibile?* — ecco altrettante forme diverse sotto cui si presenta il gran problema della filosofia in fra le parole del nostro filosofo; le quali parole lo involgono ed investono da tutte parti, e pure espressamente nè anche il pronunciano.

Di più ancora, il nostro filosofo distingue con finezza l'*atto* del nostro conoscere, cui egli chiama individuale (reale), contingente e passeggero, dall' oggetto di quell' atto, le verità di ragione, le idee e le loro relazioni, le quali sono pur eterne, egli dice, e indipendenti dall' atto col quale noi le conosciamo. In che modo poteva più avvicinarsi al grande problema? Una sola domanda, e ne toccavamo la soglia: « Cosa sono queste verità eterne indipendenti dall' uomo che le conosce? » un nulla, no, perchè il nulla non è conoscibile: l' atto del conoscente, nè pure; perocchè già vedemmo quelle verità essere indipendenti da quest' atto. Che cosa adunque è ella mai l'eterna verità? che cosa l'oggetto luminoso onde il conoscente riceve il suo conoscere? che cosa la *conoscibilità* essenziale? — Eccoci all' espressione più semplice, colla quale possa annunciarsi il gran problema della filosofia.

ciò che si sente (1). Dall' osservazione delle sensazioni nostre, passiamo a quella delle loro cause, e queste sono gli oggetti sensibili. Laonde le prime nostre cognizioni sono immediate, ossia afferrano immediatamente i loro oggetti, vale a dire le sensazioni; ove non può trovarsi errore, giacchè ciò che si sente, non può esser altro che ciò che si sente. Io sento un dolore, fisso l'attenzione della mia mente sopra questa sensazione; l'oggetto di mia attenzione e il dolor ch' io sento, non sono che una cosa stessa. Ma ei non può farsi con egual sicurezza il passo verso la cognizione degli oggetti esteriori. L'azione di questi sui nostri sensi, provocando in noi la brama di sapere d' onde ne venga ciò che sentiamo, chiama al di fuori la nostra attenzione. Or questo essendoci conteso, limitati come siamo ai nostri proprii mezzi, i sensi ed il pensiero (2), non ab-

(1) Con questa sentenza mena di nuovo un colpo mortale al sensismo. La sola sensazione non produce la cognizione, ma il pensiero, che osserva la sensazione, è quello che la produce: la questione che tosto dovrebbe succedere, sulle condizioni del pensiero, è quella che introdurrebbe nel tempio della Filosofia.

(2) Il nostro autore non era giunto a conoscere (nè alcuno, ch' io sappia, al tempo suo vi era giunto), che in noi vi possono essere delle cose distinte da noi. Questa *inesistenza* delle cose nello spirito, che io credo aver dimostrata, è la sola via, per la quale si perviene a dimostrare la verità delle nostre concezioni degli oggetti esteriori, e a confutare pienamente l'idealismo. Questa maniera poi di dire, sì comune negli scrittori di filosofia « le cose fuori di noi » è quella che per la sua inesattezza condusse i filosofi a perdersi nel labirinto idealistico. Io ho notato, che a quella maniera falsa conviene sostituire questa vera: « le cose *diverse* da noi, le quali sono l'una *fuori* dell'altra. (Ved l'*Antropologia* lib. II, sez. 1, c. IX, a. VI.)

biam che l'attitudine di comporci nella mente un' idea che vi tenga le veci della cognizione che aver bramiamo, dell' oggetto di nostra attenzione, fuori di noi esistente. La memoria e la facoltà, benchè tuttavia imperfettissima, di ragionare, mettono un ragazzo in istato di ravvicinare, sceverare, combinare assieme un gran numero di sensazioni in esso lui cagionate da un essere ch' egli ha veduto, toccato, assaggiato, fiutato, udito risuonare. A forza di riflettervi sopra, se ne ritrae nella immaginazione come un' effigie, se ne forma una nozione, cui può all' uopo correggere, e che gli è per lo più sufficiente a riconoscerne l' oggetto esteriore, ogniqualvolta il rivede, il ritocca, ne ode nuovamente il suono, ne risente l'odore od il sapore. Ma ciò ch' egli conosce a questo modo, non è mai altro che la sua propria idea (3), e questa idea non è mai una cosa medesima col suo oggetto esteriore. L' analisi che far possiamo della formazione delle nostre idee per quella parte che ci vien somministrata dalla vista e dalle misure, ne può rendere abbastanza certi, per quel che spetta alle figure ed alle forme, che queste veramente esistono là ove noi crediamo vederle. Ma in quanto al rimanente, io non so veder

(3) Questo non è esatto: il fanciullo non si ferma alla propria idea, ma in questa conosce l' oggetto esterno. Il fanciullo delle idee non sa che farne: vuole oggetti reali: e sebbene il concetto ch' egli si forma degli oggetti reali sia molto imperfetto, non è però privo di verità, nè privo di verità è l' atto dell' affermazione ch' egli fa della loro sussistenza, atto che fa al lume, per così dire, de' suoi concetti.

ragione alcuna di supporre, che il fuori di noi rassomigli a ciò che sentiamo (4).

Perchè una causa possa produrre un effetto, egli è bensì necessario, a quel che si dice, che s' abbia ella una qualche analogia coll' effetto medesimo. Ma primieramente, altro è avere in sè qualche cosa di analogo, ed altro è rassomigliare; in secondo luogo, questa ragione non s' applica al caso nostro, se non facendo una confusione di due cause diverse. Quella di cui si concepisce un' idea in seguito alle sensazioni, non ne è giammai la causa immediata. La causa immediata è qualche cosa di più intimo, che ha luogo negli organi nostri sensorii, ove l'azione dell' oggetto, il quale si considera qual causa della sensazione, non può aggiugnere che per una catena di cause intermedie. Ciò posto, sia A questa causa, D l' immediata, B e C siano le intermedie. Siccome, generalmente parlando, la rassomiglianza fra la causa e l'effetto non può mai supporsi perfetta e totale, forz' è che v' abbia fra di loro eziandio qualche dissomiglianza; quindi è che la rassomiglianza fra C e B potrebb' essere in quello precisamente, in che differiscono B ed A. Il perchè niente osta a che vi abbia rassomiglianza fra A e B, B e C, e intanto non ve n'abbia punto nè poco fra A e C; e a più

(4) La cosa esterna in se stessa presa non somiglia certamente a ciò che noi sentiamo; ma ciò che noi sentiamo e percepiamo è veramente un atto di essa: noi dunque percepiamo la cosa esterna in un suo atto che esiste in noi; così sentiamo veramente una parte della forza, colla quale la cosa è ciò che è.

forte ragione ancora fra A e D. Di qui appunto la comune opinione che in un gelsomino, in una susina, non sia nulla che rassomigli alle sensazioni che noi proviamo dell' odore e del sapore di questi esseri. Il ragazzo, a cui sia avvenuto, stando alla semplice vista, di prender sale per zuccaro, di provare una grave molestia all' amarezza d' un beveraggio che pur sembravagli acqua limpida, di sperimentare una sensazione ben diversa al toccar lo stesso vaso, il panno medesimo, secondo che è freddo o caldo, si avvezza ben presto a non congiunger l' idea d' una imagine, d' una figura alle nozioni che non ottiene per mezzo degli occhi. Non v' ha per avventura che i colori, i quali ne traggano in inganno, col farci credere, a cagion d' esempio, che il colore ond' è per man del pittore impiastricciata una tela e la sensazione che ne riceviamo, siano rassomiglianti (5).

---

(5) Egli è vero che non mancarono de' filosofi, i quali dissero che il colore disteso sul quadro o sulla parete rassomiglia alla sensazione dell' occhio che lo percepisce. La Scuola Scozzese poi nega che a questo errore tutto de' filosofi, partecipi il senso comune degli uomini. E certo la gran massa degli uomini non si è mai curata di confrontare il colore del quadro colla sensazione della pupilla. Ma lasciando ciò, noi vogliamo solamente dimandare a' filosofi che pretendono di spiegare la percezione dei colori mediante la similitudine che essi hanno colle sensazioni della vista, se essi confrontarono mai veramente il colore del quadro colla loro sensazione visuale del medesimo? Io credo, che se vorranno essere sinceri, mi risponderanno di no, e mi daranno il diritto di domandare di più, se è possibile questo preteso confronto? — Supponendo poi che fosse possibile, dimanderò tuttavia: a che gioverebbe? — Acciocchè l' uomo potesse confrontare il colore del quadro colla sua sensazione della vista, egli dovrebbe aver presenti le due cose da confrontarsi, che qui sono il colore e la sensazione del colore. Ma se egli ha presente il

Ma qualunque esser possa l' errore, qualunque la imperfezione nelle idee, che noi abbiamo degli oggetti esteriori, quinci però non ne segue, che possa muoversi il più leggiero dubbio intorno all' esistenza del mondo sensibile. La sola conseguenza ch' indi si può trarre, si è che questo mondo potrebbe non esser tal quale noi cel figuriamo. La supposizione che altro non v'abbia che fenomeni, o non ha senso, od è assurda; avvegnachè la questione che abbiam per le mani è evidentemente una questione di fatto: le individuali nostre sensazioni vogliono cause che siano individuali anch' esse. È questo uno di que' casi, in cui *essere* non può altro significar che *esistere*; di che segue, che se le nostre sensazioni hanno per cause meri fenomeni, sono questi, essi medesimi, altrettanti oggetti sensibili esistenti; eppereiò non già l' esistenza d' un mondo sensibile, ma sì quella soltanto della materia potrà in tal modo esser niegata. Or egli sarebbe evidentemente un trapassare d' una questione ad un' altra, il mettersi a disputare intorno all' essenza della materia, quando non trattasi che di saper se esista. La nozione dell' *essenza*, la quale non presenta la menoma difficoltà, ove si riferisca ad esseri di ragione (6), s' aspetta ad una metafi-

colore del quadro, a che gli giova aver poi anco presente la sensazione del medesimo? Conoscendo egli già, e percependo il colore reale del quadro, certo non so che cosa possa avere di più, e come possa cercare di averne anco la similitudine o immagine del medesimo. Invano dunque il filosofo s' affatica a provare, che nella sensazione avvi la similitudine di quel colore.

(6) Anzi sta qui sempre la questione principalissima « che cosa sono gli enti di ragione? »

sica non applicabile, a mio giudizio, agli esseri esistenti. Quindi veggiamo che col crescer de' lumi, i filosofi in maggior numero convengono nel pensare che l'essenza di tali esseri ci rimarrà sconosciuta per sempre; che non ne conosciamo che mere proprietà (7). Forz' è adunque che l'idea d'un soggetto, nel quale un certo numero di proprietà trovansi riunite, sia proprio quello che costituisca la nozione che abbiamo d' un essere, di cui dubitar si possa se veramente esista. Ora, siccome le proprietà non sono poi altro che attributi, egli è evidente che esse non possono esistere, a meno che esista il soggetto fornito di queste proprietà. Per la qual cosa la questione dell' esistenza della materia riducesi a dubitare dell' esistenza delle proprietà, che ad essa noi siam soliti attribuire. Ma le proprietà che noi attribuiamo alla materia non son altro per lo appunto che proprietà di produrre ciascheduna di per sè alcuno di quegli effetti che s' è convenuto di chiamar fenomeni, e tutte insieme, ciò che di stabile e regolare succede nel mondo sensibile. Adunque, cotal

(7) Alla questione « Se l' essenza degli esseri ci sia ignota » non si può rispondere senza distinguere i diversi significati della parola *essenza*. Se per essenza s' intende « ciò che si comprende nell' idea di una cosa » (esistenza oggettiva) egli è chiaro che l' aver l' idea d' una cosa, e il conoscerne l' essenza, è il medesimo. In tal caso gli enti di ragione (le idee) porgono appunto in sè espresse le essenze delle cose. Se poi non s' intende per essenza l' esistenza oggettiva della cosa, la quale ci è data dall' idea, ma la sua *esistenza soggettiva;* in tal caso è vero che ci rimane occulta l' essenza di assaissime cose. Non possiamo peraltro dall' *essenza oggettiva* passare a considerare la possibilità di un' *essenza soggettiva*, senza far uso del *principio d' integrazione.*

supposizione de' fenomeni ridurrebbesi finalmente a suppor effetti senza cagione.

Si dirà per avventura, che qualunque sia la conseguenza che può trarsi dal valor delle parole, ciò che qui si pretende non è già ai corpi di sostituir semplici fenomeni che cagionino le medesime sensazioni, ma sì, tolte le sensazioni, di mettere in loro luogo mere persuasioni di sentire; non avervi a gran pezza vere e propriamente dette sensazioni, e il persuaderci che facciamo di sentire, venirci immediatamente da Dio. In tale ipotesi la causa prima altro non farebbe che darci ad intendere che v' ha cause seconde, le quali agiscono realmente sopra di noi. Ecco dove va finalmente a rompere ne' suoi traviamenti una metafisica, di cui scopriremo a suo luogo i primi passi che dà in sul falso.

Io qui mi starò contento al solo osservare, che un equivoco potrebbe far sì che non si scorgesse la verità e giustezza di ciò che ho detto poc' anzi, qualora cioè per *causa* s' intendesse non già un essere preesistente, ma sì un' azione, siccome quando si dice, che *la causa è uguale all' effetto*. La grandezza che si afferma uguale all' effetto, non può esser altra che quella dell' azione; giacchè la grandezza dell' essere agente non la si considera punto, allorchè si astrae da ciò ch' egli è. Nell' assioma per contro *non si fa niente senza causa*, causa è proprio l'essere che agisce. Ed ei sarebbe pure in verità lo sciocco assioma, se venisse a dire che non si fa nulla senza azione. Tutto il suo vantaggio consiste appunto nel fermare la impossibilità che si fac-

cia una qualche cosa, ove non esista un essere che la faccia. In virtù di quest' assioma noi siam condotti a riconoscere la necessità che esista una causa prima, vale a dire un essere, il quale non essendo stato fatto, non ha veruna causa di sè; ed a sottordinare ad esso una quantità innumerevole di cause seconde, aventi da lui la esistenza.

A questo risultamento si giugne partendo dalle sensazioni, intorno alle quali la nostra ragione imprende a lavorare; e già fu per noi veduto abbastanza com' essa ne tragga le nozioni degli oggetti sensibili. Noi non ci faremo ad investigare in qual maniera essa si formi idee astratte, come si agevoli il suo lavoro coll' aiuto di nomi, d'un linguaggio, ed acquisti di dì in dì maggiore attitudine a rettamente interpretare la testimonianza de' sensi. Una osservazione sola ho a fare intorno alle idee, in quanto le si considerano siccome altrettante imagini. Or questo è vero se trattisi delle idee che hanno analogia colla vista; come ne fanno chiara prova i sogni, ne' quali la nostra imaginazione spesso ci ritrae persone di nostra conoscenza, nè più nè meno come se le avessimo sotto i proprii occhi (8). Ma la bisogna va ben diversamente, quando la sensazione non ha niente d'analogo colla figura; in tal caso la nozione che ci formiam dell' oggetto, non è altrimenti una dipintura, e volendole applicare il nome d' imagine, si

(8) I sogni non provano, che fra le sensazioni della vista e le cose vedute passi la relazione d' immagine o di similitudine; anzi provano il contrario.

dà in quel abuso di metafora che chiamano *catacresi*. Nè però quindi ne conseguita, che la nozione non possa essere ugualmente certa. Vero è che le idee analoghe alla vista godono di un singolarissimo vantaggio, in quanto che si prestano, per così dire, di per se stesse, e si acconciano a quella scomposizione che si dice analisi. La figura, le parti, le grandezze, le relazioni vi si possono senz' alcuna difficoltà determinare colla maggior precisione, laddove le altre sensazioni paiono sottrarsi all' analisi ed alle misure; ond' è che le cognizioni, che ne vengono somministrate dalle idee analoghe alla vista, hanno sopra le altre quella medesima superiorità, rispetto all'evidenza e al lume onde risplendono, che ha la geometria su la fisiologia e su parecchi altri rami dell' umano sapere; e che? non ci vengono essi forse dalla vista i nomi stessi e le nozioni di lume e di evidenza? Ma e' non hassi a confondere la evidenza colla certezza, la quale tuttochè a quella tenga sempre dietro, non ne la richiede però necessariamente. Anche da idee, che indarno vorresti analizzare, può venir la certezza. Infatti nessuno al mondo ha mai pensato di farsi a ragionare sugli odori e sui gusti, ad oggetto di ben bene accertarsi se quel ch' ei sente, allorchè fiuta un garofano, o bee della malvagìa di Madera, abbia veramente ad attribuirsi a questo fiore e a questa sorta di vino, anzichè non forse alla vaniglia od al sciampagna; la memoria di ciò ch' ebbe altra volta sperimentato, nel fa certo abbastanza. Ma alla certezza qui vuolsi consecrare un capitolo a parte.

Capitolo IV.

Della certezza.

Vero è l' opposto di *falso*, come *certo* è di *dubbioso*. Niente di dubbioso per Iddio. Laonde dubbioso è mai sempre un che relativo; nè può essere altrimenti del certo. Certo per un ciascheduno è ciò ch' ei crede di saper sufficientemente al punto di non trovarvisi ingannato; dubbioso ciò ch' ei crede di non sapere abbastanza. Ma egli avviene troppo spesso, che uno diasi a credere di saper quello che pur non sa; e che quindi tengasi certo di ciò che tuttavia è falso. Di qui due diversi timori, l' uno d' essere ingannati, l' altro non forse questa considerazione sparga alcun dubbio su certe verità che ci stanno fortemente a cuore. Or mentre il primo di questi timori fa sì che noi non ci diam vinti che ad una certezza totale, per l' altro nasce in noi la singolar pretensione, che la certezza nostra sia niente meno che infallibile; nella quale opinione d' altronde c' impegna pur anco la disputa stessa. Si vuole ad ogni modo aver vinto, e che nissuno abbia la temerità di pur dubitarne. E intanto, se ugual pretensione sia in altri, noi ce ne tenghiamo altamente offesi; e già si sa, che quando v' è chi pretende, ciò ch' ei crede dimostrare, non potere esser falso, d' ordinario salta fuori un altro, il quale appunto per questo, s' impegna a dimostrarti che non si può dimostrar nulla.

A fine di disbrigarsi di questo ginepraio, si son chiamati a severa disamina i mezzi che abbiamo di scuoprire la verità, di accertarcene, di renderne altrui partecipe e convinto; ed ormai ci veggiamo assediati da una folla d'autori di Dialettica, di Logica, d'Arte di pensare, di Filosofia razionale, di Grammatica generale, i quali differiscono per le loro viste non meno che pei titoli de' loro libri. Ve n'ha cui diresti aver esaurito le loro forze per provarci finalmente, che quando si ragiona bene, allor non si cade in errore. Ad Uezio è parso più utile il mettere in evidenza la debolezza dello spirito umano; nè per questo egli credeasi un Pirronico. Ma qualunque sia l'errore onde gli si possa dar carico, non sarebbe questo che un novello argomento in appoggio della sua tesi. E' non v'ha dubbio che sia fallibile il nostro giudizio, e fallibile non è, se non in quanto noi possiam creder certo ciò che non è punto vero.

Non si può negare, che se noi malamente giudichiamo, si è perchè, per mancanza di cognizione o di attenzione, abbiam malamente ragionato. Ma, e si vorrà egli pretendere con questo che, da che un tale abbia ben appreso la Logica, non gli possa più venir meno la cognizione o l'attenzione? ovveramente che, se in una pretesa sua dimostrazione errò, non potrà fallir di riconoscere, nell'esame che di poi ne farà, il suo sbaglio? Oh allora ei sarebbe infallibile, almeno nel rivedere i suoi giudizii.

Una buona dimostrazione è infallibile; manco

male, giacchè se fosse fallace, la non sarebbe più buona. Ma e che perciò? non potrei io aver per buona una dimostrazione che pur non è? Fra tutte le scienze, le matematiche pure sono incontestabilmente quelle, in cui ci torni più facile di ben dimostrare, e di recar giudizio esatto intorno ad una dimostrazione; e con tutto questo io non temerò di schiettamente confessare, che più d' una volta m' è avvenuto di credere d' aver trovato in esse e dimostrato alcuna cosa che pur tuttavia non era; nè tacerò, siccome l' essermi di poi ricreduto di mia falsa sentenza, nol dovessi altrimenti in su le prime all' esame dei mezzi che mi ci aveano scorto, ma sì alla costruzione oppure al calcolo di qualche caso particolare, alla considerazione di qualche conseguenza, ad una seconda investigazione, partendo da un altro principio, a qualche riflessione finalmente, non punto suggeritami dall' analisi da me primamente intrapresa. Quindi io non mi farei mai a consigliare ad un geometra ancor novizio di mettere in campo nuovi teoremi, ogniqualvolta non abbia altra ragione di crederli veri, che il solo andamento o filo di quel che a lui pare una dimostrazione.

Il celebre Tommaso Hobbes fu maestro di matematiche a Carlo II, allorchè questo principe, fornito di raro ingegno e di molte cognizioni, già toccava il trentesimo anno di sua età. Hobbes applicò a questo studio, innamoratone all' evidenza ed al metodo che gli è proprio; e le sue opere ci rendono testimonianza, siccom' egli grandemente se ne oc-

cupasse. Ciò non ostante, in molti teoremi o problemi da essolui proposti, e ch' ei diedesi a credere d' aver risoluti, fu trascinato in errore da tali dimostrazioni, che pur gli sembravano legittime, sicure, invincibili a segno, che anche dopo essere informato siccome ben diverso ne fosse il giudizio di tutti i geometri, e malgrado di tutto ciò che gli sarà stato fuor d' ogni dubbio rimostrato in contrario, lungi dal riconoscere i suoi errori, se ne stette fermo in sul sostenerli contro di tutti, punto non curando il torto manifesto che a sè faceva in tal guisa. Merita d' esser letto e attentamente considerato quel ch' ei ne scrive in proposito *.

Or direm noi per ciò, che non v' ha niente di certo? Io sono anzi in questa sentenza, non aversi a pretendere rispetto alla certezza, quello che è proprio soltanto della infallibilità, che cioè sia inaccessibile all' errore.

Non si confondano insieme quistioni diverse. Si può dimandare se v' abbia di tali verità che non possono da veruno essere disconosciute, se di tali

---

* V. *Propositiones XVI de magnitudine circuli*, pag. 40, b, *Duplicatio cubi*, pag. 41, ecc. ecc., delle sue Opere Filosofiche, *Amsteledami* 1668; ma principalmente la dedica *ad.... Henricum Bennet* del suo libro *De principiis, et ratiocinatione geometrarum*, nella quale, fra le altre cose, egli dice: *In magno quidem periculo versari video existimationem meam, qui a geometris fere omnibus dissentio. Eorum enim, qui de iisdem rebus mecum aliquid ediderunt, aut solus insanio ego, aut solus non insanio: tertium enim non est nisi (quod dicet forte aliquis) insaniamus omnes.*

sconci e stranezze, a cui non può pervenire lo sragionamento, la demenza. Ma non si tratta di ciò. Ben lungi dal volersi circoscrivere la questione, limitandola ad un piccol numero di principii fuori di controversia, quali sono per ciaschedun uomo la propria esistenza, e per tutti indistintamente, che *una stessa cosa non può, nello stesso tempo e nel senso medesimo, essere e non essere* (1); vuolsi anzi la certezza rispetto a certi punti che sono in forte contestazione. Or se la certezza ha da trovarsi là ove il fatto ne dimostra anche troppo che noi siamo fallibili, è giocoforza che sia fallibile anch' essa.

L' aggettivo *dubbioso* dee mancomale aggiugnere qualche cosa al soggetto; or non aggiugnerebbe nulla, quand' altro non significasse, che una semplice possibilità di dubbio, la quale non manca mai. Facciasi attenzione all' uso comune di parlare, e si vedrà che non si dice mai che una cosa è dubbia, se non allora quando s' ha qualche ragion di dubitarne, la quale per debole che sia, è però sempre particolare, propria del caso, siccome ap-

(1) Qui l' autor nostro tocca un vero importantissimo, cioè, che si danno de' principii noti a tutti, e ne' quali l' uomo non può ingannarsi. Aggiungasi, che l' uomo è *infallibile* in tutto ciò che non esce dall' ordine della *cognizione diretta*, e che l' errore cade unicamente nell' ordine della *riflessione*, sulla quale esercita un' influenza potentissima, ma segreta, l' umana volontà. Dal che si trae una conseguenza confortante, cioè che a malgrado della debolezza dell' intendimento dell' uomo, non v' ha nè pure una sola delle cose che hanno per lui grave importanza, in cui egli, *volendo*, non possa trovare la verità.

punto debb' essere, acciocchè l' attributo *dubbioso* le possa convenire. Ognuno sa che si può dubitare di tutto, e che per questo s' ha mai sempre una ragione in pronto, o buona o cattiva ch' ella sia, nella nostra fallibilità. Ma non gli è questo il dubbio ond' è questione; non ci si pensa nemmanco; questa ragion generale, straniera al soggetto di cui si parla, non ha assolutamente che fare con ciò che intende di dire colui che afferma una cosa esser dubbiosa. La ragione di dubitar di tutto, cioè a dire la nostra fallibilità, è in noi; la ragione al contrario, per cui una cosa piuttosto che un' altra chiamasi dubbiosa, debbe trovarsi nella cosa stessa. *Dubbioso* adunque sarà ciò, in cui si scorge qualche ragione particolare di dubitare, *certo* per contro ciò in cui non se ne scorge veruna. Or quest' ultima definizione conviene a capello con quell' altra che ho dato sul cominciamento di questo capitolo, chiamando certo ciò che credesi di saper sufficientemente al punto di non trovarvisi ingannato; imperciocchè, non vedere in una cosa ragione alcuna di dubitare, val lo stesso che non vederne punto nella conoscenza che noi abbiamo di essa; ed una ragione di dubitare non è poi altro, che un notare od un sentire la insufficienza di ciò che ne sappiamo, per recarne un retto giudizio. Io non mi indugierò intorno a' dubbii che ci vengono cagionati da' sogni, a misura che il sonno s' indebolisce, cede e ne lascia cominciare a riflettere. Ma egli m' è d' uopo distinguere due casi, l' uno d' una nuova cognizione che in allòra acquistiamo, l' altro d' una

cognizione alla quale ritorniamo il nostro pensiero ; e distinguere inoltre per ciascuno de' due casi, il dubbio che risguarda ai fatti, dal dubbio rispetto alle conseguenze che indi si traggono, onde farci accorti che la nostra diffidenza può cadere o su le sensazioni, o su la memoria, o sul ragionamento ; ma ad ogni modo, il perchè di questo si è sempre il riconoscere che quanto si sa, non è punto bastevole a farci determinare.

Egli è bene il vero, che spesse volte ci determiniam malamente ; non di rado la certezza non è più che una stupida od inconsiderata confidenza, prodotta dal porsi che si fa in dimenticanza una forte ragione di dubitare, la grandissima probabilità cioè che non si sappia abbastanza quello che non fu per anco studiato, meditato, discusso, analizzato a dovere. Ma l' attenzione che far vuolsi mai sempre a questa ragione di dubitare, in quanto s' applica in particolare a ciaschedun caso, è ben tutt' altro che il rammentarci d' esser noi in generale soggetti a fallire ; ed ogni qual volta, dopo avere esaminato una questione e consideratala in tutte sue parti, riflettendo poscia sopra di noi stessi, siam consapevoli che l' esame ne fu fatto con tutta esattezza e circospezione, questo ne può rassicurare abbastanza a segno d' aggiugnere ad una certezza se non infallibile, certo tale che cessa da noi ogni rimprovero. Avviene anco talvolta che la sensazione sia così energica, così ferma e positiva la testimonianza della memoria, il ragionamento così chiaro e serrato, che indarno vorresti dubitare ; tu nol potresti altrimenti.

Sebbene, egli è da avvertire, che se talvolta il dubbio ci è impossibile affatto, ciò s' avvera soltanto del dubbio diretto, in quanto si riguarda una questione in se stessa. Avvegnachè un dubbio indiretto, straniero alla quistione, non può appunto per questo essere in contraddizione colla evidenza di essa. Suol dirsi *così certo come due e due fan quattro*; e tutta l' aritmetica, a chi la sa, è ugualmente certa. Nulladimeno, in fine di lunghi calcoli, fatti e verificati con tutta la possibile attenzione, si scrive *salvo errore*.

Ma perchè ci terrem noi contenti ad una certezza, la quale non esclude ogni possibilità di errore, intantochè alla incertezza dello scettico basta pure un dubbio, sebben non sempre diretto?

A questa dimanda rispondiamo, che una questione di logica la debba ognora esser presa nel senso più acconcio ed applicabile al suo oggetto, qual è di dirigere la nostra ragione ed i suoi giudizii; il perchè non s' ha ad aver rispetto veruno a quei casi, in cui ci torni impossibile di cadere in errore. Ve n' abbia di somiglianti casi, o non ve n' abbia punto, è lo stesso; attesochè, se ve n' ha, ingannarsi in questi casi sarà impossibile allo scettico non meno che all' *infallibilista*. Non è alcun bisogno di regole alla nostra ragione, se non allorquando ella potrebbe ingannarsi; ed in allora il dubbio scettico la fa traviare, col confondere insieme di tali casi, che è della massima importanza il ritener separati e distinti. Cotal dubbio non è mica soltanto un abuso delle parole *certo* e *dub-*

bioso ; gli è piuttosto un falso principio, da cui deriva qual prima conseguenza, dagli scettici stessi consentita, che il determinarci speculativamente è mai sempre una temerità, la quale ci può essere comportata nella pratica, pel sol bisogno che abbiam di agire; che non v' ha cognizione alcuna della verità, la quale fermar debba il giudizio del saggio; che questi non ha quivi più che un partito a prendere siccome ad un giuoco di sorte.

Una buona logica per contro debbe ammettere e riconoscere una giusta certezza, onde ne possa prescrivere di arrestarci ad essa e chiamarcene soddisfatti, ogniqualvolta, dopo un maturo e severo esame, con cui siasi attentamente discussa la quistione per ogni suo verso, non ci resta più alcuna ragion di dubitare, fuorchè la consapevolezza della nostra fallibilità, la quale non è punto una ragione di giudicare il caso dubbioso, ma sì piuttosto di non avere una soverchia presunzion di noi stessi.

Ecco il perchè io proseguo ad attenermi alla nozione ch' io mi son formato della certezza. Essa mi dice che non m' è lecito di chiamar dubbiose, non solo tali verità di ragione, che mi paiono assolutamente ben dimostrate, ma una quantità eziandio di verità di fatto, delle quali, s' io fossi Pirronico, mi potrebbe forse bastare il coraggio di niegar di esser certo, senza lasciar però d' esserne ben sicuro in fondo dell' animo. Essa mi dice, che la certezza de' fatti è la prima, e che il volerla riservare alle dimostrazioni, gli è un confondere il *certo* col *necessario.* Finalmente, il che mi torna pur anco di

maggiore utilità, per essa io vedo chiaro che, nel dichiararmi su certi punti che sono in controversia, potrò aggiunger sempre in tutta buona fede e coscienza, *se però non m' inganno*, e sul totale esser ben sicuro, che fra tante cose di cui io mi credo certo, ve n' avrà di molte le quali son false.

Capitolo V.

Certezza degli oggetti fuori di noi.

Rifacciamoci ora sopra quel che dicevamo della certezza delle idee, che ne vengono somministrate dai sensi. Egli è per poco evidente, che questa non di rado accompagna le idee immediate, le quali vengono ad una cosa stessa colla reminiscenza della sensazione. Questa reminiscenza è soventi volte così vivace e perfetta, che non ammette dubbio di sorta; sebbene egli è facile avvedersi, che dessa non è poi sempre ugualmente certa; e che anche attualmente la sensazione immediata non si manifesta ognora colla stessa forza, e, volea dire, con egual precisione e risalto. Ond' è, che la certezza dev' ammettere il più ed il meno; il che vorrà sembrar malagevole a comprendersi, ove non facciasi attenzione, che nella certezza v' ha pur anche qualche cosa di fisso, non suscettivo di più o di meno, e che pone, quando è il caso, fra *certo* ed *incerto*, una ben marcata linea di separazione.

Or questa cosa si è un fatto, vale a dire la nostra determinazione, il decreto della nostra facoltà

giudicatrice. Una questione qualsivoglia è come a dire un processo; lo si ordina, si esamina, e si pronuncia finalmente la sentenza. Sia che assolva o condanni, profferisca il *sì* od il *no*, essa rende certo il caso di cui si tratta. Che se la verità non vi si scopre abbastanza chiara, si può nullameno terminar la discussione, al modo che solevano i giudici dell' antica Roma, col motto *non liquet*, il quale se non decide punto la quistione, non lascia però di arrecare una certezza, coll' affermar che si crede di non saper tuttavia sufficientemente la cosa.

Adunque, ciò che costituisce la nostra certezza è un decreto, e questo decreto è poi il vero soggetto della controversia che abbiamo co' Pirronici, i quali ne lo disapprovano sempre senza eccezione. È noto il famoso loro ἐπέχω, *sospendo il mio assenso*, *non voglio determinarmi*, ch' essi applicavano a tutti i casi indistintamente. Il fatto però che soventissime volte gli uomini si determinano, nol niegavano punto. Fu quindi necessario, lasciando a parte questa determinazione che è tutta cosa nostra, non badare ad altro che alle ragioni che abbiamo di determinarci, le quali sono proprie del soggetto in quistione, il quale sarà conseguentemente più o men certo, secondo che queste ragioni saranno anch' esse più o meno forti. Or questo senso della parola *certo* essendo altrettanto chiaro, quanto è comune questa foggia di parlare, l' equivoco fra le due specie di certezza, quella cioè che si ha, e quella che sarebbe ragionevole e ben fondata, non

dee punto meglio ritrarci dal riconoscer fatti, che non ragionamenti certi.

E' pare a prima vista che le verità necessarie abbiano ad esser mai sempre le più certe, e ciò perchè si pone in dimenticanza, che noi non ragioniamo che col favor delle parole, il cui valore è un fatto (1); e che nelle dimostrazioni alquanto lunghe si fa quasi sempre uso di proposizioni, rispetto alle quali noi confidiamo intieramente nella nostra memoria. Ma qualunque sia la preminenza che hanno su le altre le verità necessarie, a me basta osservare, che non si potrà mai restringere ad esse la certezza, a meno di dubitare nello stesso tempo della propria esistenza; chè questa, se a Dio piace, è un fatto non punto necessario, o quanto meno non considerato da noi come tale.

Io credo, conoscer noi la propria nostra esistenza per un sentimento immediato (2). Ma quand' anche io avessi soltanto cominciato ad esser certo della esistenza mia propria, allora che ho compreso la dimostrazione, *io penso*, *dunque sono*, non avrei

---

(1) Certe verità necessarie non hanno bisogno di raziocinii, e certi raziocinii non hanno bisogno di parole per condursi; e quelli che a parole si conducono non traggono la lor forza dalle parole, ma da' rapporti intrinseci delle idee colle parole significate.

(2) Il sentimento dà la materia alla nostra cognizione, e l' impulso all' affermazione; l' idea d' esistenza che precede nel nostro spirito le dà la forma. Le bestie hanno il sentimento d' esistere, ma non la cognizione; nè affermano, nè hanno la certezza, che è quanto dire la *cognizione certa* di esistere; nè il dubbio, perchè non hanno cognizione alcuna.

tuttavia potuto acquistarne in quel punto la certezza, se non avesse preesistito un fatto, del quale io fossi già prima altrettanto certo, quanto il sono presentemente di esistere. Una verità non necessaria non può esser legittima conseguenza che d' una verità non necessaria. Se adunque i fatti sono per noi verità non necessarie, non si può dimostrare alcun fatto (3), ove non se ne ammetta un qualcheduno indimostrabile; nè alcuna dimostrazione sarà mai atta a rendere un fatto certo, quando la certezza la si voglia ristretta alle dimostrazioni.

Intanto si pretende una dimostrazione dell' esistenza degli oggetti fuori di noi. Or bene, se si concepisce dover questa appoggiarsi sovra un qualche fatto, la è già bella e data di per se stessa. Conciossiachè parecchi fra questi oggetti sono a noi così accessibili e famigliari, che noi possiamo quanto ne piace assicurarci, ch' ei sono in tutto e per tutto ben determinati. Essi dunque esistono. Ma se si volesse che la dimostrazione fosse di metafisica pura, non si potrebbe allora far a meno d' andare

---

(3) Se al vocabolo *fatto* si dia un significato assai largo, può dirsi benissimo che v' abbiano de' fatti necessarii, come, poniamo l' esistenza di Dio: può dirsi anche che le stesse verità necessarie sieno altrettanti fatti. — Oltracciò anche qualora un fatto non è conseguenza d' una verità necessaria, esso può essere dimostrato mediante una verità necessaria. A ragion d' esempio; che io intuisca colla mente la necessità del principio di contraddizione, è un fatto non necessario, perocchè potrebbe non essermi stato comunicato il lume di ragione. Tuttavia la verità di questo fatto può dimostrarsi collo stesso principio di contraddizione.

a rompere contro ad uno di questi due scogli, o di far cioè della loro esistenza una verità necessaria, o di smarrirne la certezza, cui più non veggiamo là dov' è, non appena ci rivolgiamo a cercarla dov' ella non può rinvenirsi. E per fermo, se questa esistenza è un fatto che non ci è noto che per la testimonianza de' sensi, a questa testimonianza soltanto convien si faccia attenzione, ad oggetto di accertarcene (4).

La testimonianza de' sensi può ingannare, o per dir meglio, esser malamente interpretata, in conseguenza del che noi possiamo ingannarci; e questo, dobbiamo pur confessarlo, non accade che troppo spesso. Ma primieramente io osservo, che per tal guisa l' errore trovasi nel ragionamento anzichè nella sensazione. Ora quelli che alla sola dimostrazione applicano la certezza, non vorranno sicuramente pretendere, che qualunque ragionamento sia dubbioso, sol per questo che sovente si ragiona male. Osservo inoltre, che noi impariamo ad interpretare la testimonianza de' sensi a un di presso siccome apprendiamo il significato delle parole e delle frasi.

Le sensazioni, in virtù del legame che contraggono con tutto quel che ci accade all' intorno, acquistano un valor significativo, siccome dall' usar che facciamo una lingua, l' acquistano i suoni arti-

(4) Pure chi mai ci dice, che i sensi in questa o in quella circostanza non ci conducano in errore? — questo è ciò che ci rimane sempre a dimostrare con dei principii *necessarii* di ragione.

colati. In su le prime la simultaneità o la successione di più sensazioni, pone un ragazzo in grado di comporsi un' idea atta a spiegarne, a quel che gliene pare, la connessione, non altrimenti che dal trovarsi alcune altre sensazioni simultanee o successive a quella che riceve dal suono d' una parola, egli è condotto a prender questa parola come un segno. Sin qui però non la è questa che un' incertissima congettura. Ma se avviene ch' ci siasi appo sto al vero, col ricorrere più fiate il caso medesimo in diverse circostanze, il ragazzo giugne ad assicurarsi della spiegazione da essolui data della testimonianza de' sensi, nè più nè meno come di quella delle parole; nè tarda a divenire altrettanto certo di ciò che gli dicono gli occhi, al veder che gli si arreca la desiderata paniccia, quanto del senso de' suoni articolati dalla sua nutrice, allorchè questa gli promette di volergliene arrecare. Richiedesi, è vero, molto tempo ed attenzione molta, per venire al punto di ben comprendere una lingua in tutta la sua estensione. Nè altresì s' è potuto per noi quanto facea mestieri adoperarne, onde giugnere a saper bene interpretare tutte le nostre sensazioni. Ma a quella stessa guisa che non ci è necessario di possedere a perfezione una lingua, per esser sicuri del senso di qualche frase, non altrimenti possiamo esser certi di ben interpretare la testimonianza delle sensazioni sur un dato punto particolare, avvegnachè su parecchi altri siam tuttora incerti. Ora la lor testimonianza intorno all' esistenza di molti oggetti fuori di noi, gli è appunto uno di quei casi, in

cui la certezza tocca il suo *maximum*. Se io dubitar non posso del valor d' una frase che mi si presenta venti o trenta volte il giorno in differenti circostanze, come potrò dubitare d' un significato ch' io do a quello che tutti i miei sensi, quand' io son desto, mi ripetono ad ogni stante, in ogni occorrenza, da tanti anni, e che m' è parso mai sempre ogniviepiù confirmarsi (5)?

Ma e' sarà conveniente che noi consideriamo un po' più da presso la logica che ci apprende a interpretar le sensazioni. Dando noi opera ai primi nostri ragionamenti in un tempo in cui ci manca tuttavia ogni idea di metodo, non possiamo a gran pezza fare sovr' essi le opportune riflessioni, onde poterceli di poi richiamare alla memoria. Ma egli è facile di convincersi, che a forza di andar così a tentone ed assaggiando alla ventura, la natura avvia ben presto i ragazzi per quel sentiero medesimo, che viene poscia dalla Filosofia scoperto e battuto. Per la qual cosa ad oggetto di spiegar ciò che veggono, fanno eglino, per quanto la loro capacità il comporta, siccome i Fisici fanno. Non altrimenti che questi, ricorrono i ragazzi alle sperienze, e col variarle in mille guise procurano di trovarne la spiegazione e di assicurarsene. Ora, seguendo questo metodo, non si aggiugne in verun caso ad una

(5) E nondimeno tanto l' interpretazione delle sensazioni, quanto quella delle parole, non si fa dal bambino se non mediante un continuo uso de' *principii necessarii* di sua ragione.

certezza più pronta e più compiuta di quella che concerne l' esistenza degli oggetti esteriori; la quale non può tardare il ragazzo a riconoscere, accoppiando il senso del tatto con quel della vista. L'idea poi che noi ne concepiamo ha questo di particolare, che la si sviluppa colla più perfetta evidenza. L' esatta proporzione che trovasi fra le misure eseguite colla geometria teorica, e le regole della prospettiva, capaci di non men rigorose dimostrazioni, che dico io? tutte le scienze fisico-matematiche richieggono assolutamente oggetti fuori di noi (6). Io trapasserò in silenzio altre riflessioni di vario genere che in folla ci si presentano allo spirito, e ci fanno veder chiaramente l' assurdità del dubbio su tal punto; non potendo io creder necessario di maggiormente insistere nel confutare questa follia del filosofismo, a cui la può unicamente appiccicarsi.

Osserverò soltanto per rispetto a' sogni, che noi non crediamo i loro oggetti siccome esistenti fuori di noi, che a motivo d' un disordine organico, il quale ne impedisce di ragionare e di tentar esperienze. Il non esser poi sempre totale sì fatto impedimento, fa sì che ci riesca talvolta sensibile e penoso. Intanto a cagione di esso, non ci si può

---

(6) Abbiamo detto che questa maniera *fuori di noi* è inesatta: si dice con proprietà che un corpo è fuori dell' altro; ma non si dice con proprietà che un corpo è fuori di uno spirito, ma bensì che un corpo è diverso da uno spirito. Se in filosofia non si abbandona la *frase*, « le cose esterne », ovvero, « le cose fuori di noi », per indicare i corpi, non sarà possibile arrivare a formarsi de' concetti esatti della natura spirituale, e della natura corporea.

dar carico di ciò che senza dubbio sarebbe colpevole, se avessimo in quel tempo in nostra facoltà l'uso della ragione. Ora, da che io m'inganno, allorchè non posso nè ragionare nè tentare, ne vien egli per conseguenza che, anche tentando e ragionando, io non possa assicurarmi della verità (7)?

Capitolo VI.

Dello spazio e del tempo.

L'esistenza degli oggetti fuori di noi ne conduce alla considerazione del luogo, la cui indicazione precisa è data dal punto. Io ne suppongo quattro, tre de' quali A, B, C sì fattamente disposti, che l'angolo ABC sia retto, e il quarto D tale, che la retta BD sia perpendicolare al piano dell'angolo ABC; avrò così in B tre angoli retti, i quali mi determineranno tre piani, perpendicolari un ciascheduno ai due altri. Ora, immaginando questi piani prolungati in tutti i sensi all'infinito, le tre rispettive distanze d'un punto a questi tre piani, mi daranno la precisa determinazione, la più semplice che si possa, di un luogo qualunque nello spazio indefinito. Questo spazio non è che la possibilità dell'estensione, la quale non è per anco in alcuna

(7) *Ragionando* e *tentando*: ottimamente. È dunque necessario l'uso de' principii di ragione, acciocchè l'osservazione de' sensi sia possibile.

delle sue tre dimensioni determinata, appunto perchè non è ancora sin qui più che una semplice possibilità (1). Coll' attribuire che già un tempo si faceva la estensione ai corpi, de' quali nessuno può trovarsi fuori del mondo, la veniva così a circoscriversi all' Empireo, il quale circondando o comprendendo tutto che esiste, tutto parimenti abbracciava lo spazio reale; il quale al di là di questi confini non poteva essere che imaginario. L' universo non ha più per noi verun limite. Non è però che non si possa da noi limitare l' estensione d' un luogo; e di qui la nozione d' uno spazio finito. Unendo insieme sei tavole in modo che ne riesca una cassa, le loro interne superficie formeranno un parallelipipedo, ed avrem così uno spazio intieramente determinato; in conseguenza del che si può pensare

(1) Lo spazio non è una mera possibilità dell' estensione, ma più tosto l' estensione stessa. Nell' estensione sono i corpi, e la nostra percezione sensitiva de' corpi spandesi nella stessa estensione. Ma noi possiamo anche considerare l' estensione prescindendo dalla forza corporea che si diffonde in essa, quantunque non possiamo mai a meno di riguardarla come un modo che può prendere la forza corporea, se questa esistesse. Il concetto dunque di estensione è anteriore logicamente al concetto di corpo, che è la forza che si estende in essa. L' estensione in questo concetto è dunque infinita, nè vien limitata da' corpi, perocchè nè anche la possibilità de' corpi ha confini conosciuti. Può adunque farsi il seguente ragionamento. Se si vuole che i corpi limitino l' estensione o spazio, dunque i corpi suppongono l' estensione o spazio, e non lo creano. Ma nè pure è vero che i corpi lo limitino: poichè o che v' abbiano i corpi, o che non vi abbiano, lo spazio avvi ugualmente; nè altra differenza si può notare se non che là dove vi sono i corpi, lo spazio dicesi *pieno*, e là dove non vi sono i corpi, lo spazio dicesi *vuoto*: il che non toglie od altera le sue dimensioni che lo costituiscono spazio, ossia estensione.

ch' esso esisterà. Ma e' conviene ben guardarsi a non attribuir per avventura ad un soggetto ciò che si appartiene ad un altro.

Qualche cosa fuor di dubbio esisterà, la cui estensione sarà quella di questo spazio; ma uno spazio, egualmente che un tempo, separati da ciò che in questo luogo e in questo tempo esiste, non saranno mai altro che puri esseri di ragione, non potendosi una cotal separazione realmente effettuare; essa non è che un' astrazione, la quale può bensì far esistere un' idea, stantechè l' astrazione ne è una determinazione speciale, ma fuori del nostro spirito ogni suo potere è nullo (2).

Il tempo il quale, se lo si vuole indicar con precisione, è un istante che sarebbe eterno, qualora non succedesse verun cangiamento; il tempo, altro non è che una conseguenza della *mutabilità*, la quale, conciossiachè non esiste per se stessa, ed è propria e inerente agli esseri soggetti a mutazione, non è atta a far esistere nè il passato, nè il futuro, nè a dare al presente un' esistenza diversa da quella che hanno gli esseri a' quali essa appartiene. La mutabilità è capace di grandezza, siccome ce ne fa fede il cambiamento di luogo, ossia il

---

(2) Veggasi la nota precedente — Lo spazio infinito e puro non è un mero ente di ragione, perocchè un mero ente di ragione non si può pensare che venga empito, o percorso da enti reali, come sono i corpi. I corpi sono creati nello spazio, e non sono mica creati in un ente di ragione, in un' idea. Lo spazio è bensì reso a noi cognito da un ente di ragione: perocchè noi ne caviamo il concetto dalla percezione sensibile de' corpi mediante l' astrazione e l' immaginazione intellettiva.

moto, la cui velocità esprime la grandezza d'una mutabilità; e supponendo invariabile questa grandezza, essendo costante la velocità ed il moto uniforme; lo spazio percorso, necessariamente proporzionale al tempo, ne darà una misura. L'astronomia ne insegna che la velocità della rotazione della terra è di tanta costanza, quanta bramar si possa, per darci questa misura con tutta esattezza per migliaia d'anni. Ove trattisi d'un tempo non lungo, puossene aver una, i cui due termini coesistono al tempo stesso sul quadrante d'un oriuolo, col mezzo cioè di due indici, uno de' quali s'arresti in quel punto preciso, ove l'altro che gira trovavasi da principio. Ma in tal modo io non avrò dato l'esistenza che alla grandezza d'un angolo, o d'un arco fluente; il tempo non ne sarà altrimenti determinato, fuorchè nel mio pensiero.

Lo stesso dicasi dello spazio, il quale nel mio pensiero soltanto trovasi determinato, allorchè io lo concepisco fra sei tavole compreso. Le loro superficie, una cassa, la sua capacità, tutto ciò esiste; ma l'esistenza di tutto ciò non è che quella stessa delle tavole, in quel dato modo ravvicinate e insiem riunite (3). Rispetto a ciò che vi è dentro

(3) Convien fermare l'attenzione a questa aggiunta *unite in quel dato modo*. Questa frase che il nostro autore trovò necessaria d'aggiungere alla sua sentenza, dimostra chiaramente che non vi sono le sole tavole, ma anco la possibilità di unirle in modi diversi. Or questa possibilità d'unirle in modi diversi dee avere una ragione, un fonda-

rinchiuso, la nostra nozione dello spazio il vorrebbe indeterminato, ma l'esistenza vi si ricusa. Ben potrebbe esser quello un ammassamento o quantità di più cose, esistenti ciascheduna indipendentemente dalle altre. Ma per tagliar corto, supponiamo che là dentro non v' abbia che aria; il parallelipipedo interno ne sarà il volume; or ciò che esiste fra le sei tavole, non sarà già lo spazio, ma sì questo volume d'aria.

Ma, si dimanda, questo parallelipipedo non potrebb' egli per avventura esser vuoto assolutamente? Ecco d' onde nacque l' errore di coloro, che credono alla esistenza dello spazio. Persuasi come sono della possibilità del vuoto, e non osando frattanto accordargli l' esistenza (4), pensarono di doverla attribuire allo spazio, senza punto badare che, altro non essendo il vuoto che uno spazio ove non è alcun corpo, se v' ha una ragione per ricusar l' esistenza al vuoto, per ricusarla allo spazio ve n' ha due.

---

mento; e questa ragione, questo fondamento è lo *spazio*. Lo spazio adunque racchiuso fra le tavole o non racchiuso, è sempre qualche cosa di reale, non è un nulla, chè il nulla non si racchiude, nè si limita.

(4) Malamente qui si espone il pensiero di quelli che ammettono il vuoto. Essi non ammettono solo la *possibilità* del vuoto, ma ancora la sua *esistenza*. Sarebbe assurdo il contrario. Se è possibile, perchè non si oserà di ammetterlo esistente? — Fatto sta, che lo spazio coll' esser *vuoto* o *pieno* non muta natura, nè dimensioni; anzi egli non soffre nè pure la minima modificazione. Nel *pieno* vi ha *spazio* e *corpo*; nel vuolo vi ha *spazio* solo. Dall' esservi due cose ovvero una cosa sola, non ne viene, che l'una di essa rimanga modificata dall' altra, che perda le sue qualità; o n' acquisti di nuove.

Bisognava osservare che, come principio d' una determinazione totale, l' esistenza comprende in uno la sostanza d' un essere con tutti i suoi attributi, grandezza, figura, modi, proprietà, qualità, disposizioni, attitudini, ecc. Conveniva osservare inoltre, che tutte queste cose non esistono che per l' esistenza d' un solo e medesimo soggetto; che per astrazione, noi applichiamo bensì ad ognuna di esse un nome sostantivo, per cui si fanno atte ad essere il soggetto d' una proposizione; ma che il sostantivo grammaticale non è che un soggetto meramente ideale, un soggetto ne' nostri discorsi. Fuori di noi, l' unico soggetto di qualunque attribuzione è la sostanza, avendo noi chiamato sostanza il soggetto di tutte insieme le determinazioni, le quali costituiscono un essere individuale.

Adunque, per aver fuori di noi un soggetto, al quale attribuir possiamo l' esistenza, ne fa d' uopo una sostanza, cui, dietro la nostra supposizione, trovar non possiamo che nelle tavole della cassa, facendo attenzione, che la sua capacità e lo spazio vuoto non sono che una cosa stessa considerata sotto un diverso rispetto. La capacità è una pertinenza, una determinazione della cassa; lo spazio vuoto poi è considerato indipendentemente siccome un essere avente una esistenza sua propria, ma di cui debb' esser privo, attesochè una esistenza a sè suppone medesimamente una sostanza a sè. Quindi non s'avrà ad attribuir l' esistenza fuorchè alla sola capacità; sovra del che non può sorgere alcun dubbio, quando si osservi, che da una medesima esistenza vien de-

terminata e la cassa e la sua capacità; e ben potrebbesi affermare che infine non esiste che una cassa (5).

Abbiam veduto che lo spazio vuoto non esiste. Lo spazio assoluto non ha punto meglio una sostanza a sè di quel che il vuoto se l' abbia; quindi per ciò medesimo non esisterà nè anch' esso; se non che, per veder chiaro, che la esistenza niunamente gli appartiene, basta osservare, che la nozione di spazio assoluto esige appunto che si astragga da tutto ciò che potrebb' esistere in questo spazio (6). Che se non s' intende separare lo spazio da ciò che vi è contenuto, considerandolo siccome il luogo occupato da un corpo, in tal caso coesisterà a questo corpo stesso (7), e quindi da una medesima esistenza saranno determinati ed il corpo e lo spazio, la cui nozione comprenderà in uno quella della grandezza del corpo, e quella del luogo da essolui occupato. Ma egli è evidente, che in tal modo lo spazio per esistere abbisogna d' una sostanza, di cui

---

(5) Tuttavia dee sempre osservarsi, che la *capacità* della cassa non sono le sole *assi* che formano la cassa, perocchè vi potrebbero esser le assi e non la *capacità* della cassa, come sarebbe se quelle assi fossero collocate diversamente. Convien dunque spiegare che cosa sia questa *capacità* della quale non si trova ragione nella sola sostanza delle assi: ecco la questione dello spazio che sfugge dalle mani inavvertita, quando si vuol prenderla, anche a' filosofi più sagaci.

(6) Ripetiamo che ciò che esiste nello spazio non è lo spazio, e nè pure modifica lo spazio: è cosa coesistente e inesistente: nulla più.

(7) Se *coesiste* al corpo, dunque son due cose, e non una sola: il nulla non coesiste a cosa veruna, perocchè niuna cosa può coesistere senza esistere.

una delle determinazioni sia l' estensione. Poniam che si trovasse nella cassa vuota un numero qualsivoglia di spiriti finiti ; siccome dalla loro esistenza non verrebbe determinata veruna estensione, lo spazio parallelipipedo non punto meglio esisterebbe, che se, per ipotesi impossibile, non v' avesse nè anco Iddio.

Chiamisi ora spazio reale quello che coesiste ad un corpo che l' occupa. In questo medesimo spazio non può più collocarsi un altro corpo. Suppongasi prima d' ogni altra cosa, che noi non conosciamo esistente che un corpo solo. Intorno a questo noi non potrem far a meno di concepire uno spazio indefinito, il quale sebben non esista (8), avrà nullameno esistente un termine (9), la superficie dir voglio del corpo, la quale separerà lo spazio reale, ove non può più nessun altro corpo trovarsi, dallo spazio, che per noi si dovette lasciar tuttavia indeterminato, capace però di una determinazione qualunque, e conseguentemente di quella d' essere occupato in alcuna sua parte (10). Noi dobbiamo adun-

---

(8) Come può essere che venga *necessariamente concepito uno spazio indefinito intorno al corpo*, se questo spazio non esiste, se è un nulla? Il nulla non può ricevere una situazione relativa ad un corpo, nè essere finito, o indefinito. Non si sfugga il difficile, ma si affronti, e si disnodi.

(9) Un termine di ciò che non esiste? ciò che non esiste può aver de' termini?

(10) Di nuovo, ciò che non esiste non può essere separato, non può esser suscettivo d' una determinazione, non può essere occupato da una cosa reale. Non vi ha in tutte queste maniere di dire contraddizione?

que necessariamente concepire, che altri corpi potrebbero esistere in questo spazio. Imaginiamone uno in lontananza, e noi avrem così perfettamente concepita la possibilità del vuoto.

Non può questa trovar difficoltà che presso coloro i quali son soliti a confondere insieme *essere* ed *esistere*, a' quali per conseguente riesce malagevole il comprendere, che una possibilità è possibilità per questo appunto che la cosa non esiste; che quando lo spazio è di già occupato, nol può più essere di bel nuovo; e che quando non è, è vuoto, e può in allora essere occupato. Egli è questo un luogo, ove niente osta che un corpo venga a collocarsi (11). Il che sarà viemmeglio compreso, ritornando, in quanto allo spazio, alla più esatta sua nozione, di cui mi son già prima ingegnato di dare un abbozzo, e d'onde ho poscia dovuto dipartirmi un tratto, a motivo d'una distinzione d'idee, già comunemente ben ricevuta per lo passato, ma che non ha niente che far colle mie. Mi fu necessario, onde avere spazii reali, farli inerenti ai corpi, e così renderli mobili (12). Ma il miglior modo e il più profittevole si è di considerare lo spazio solo e separatamente, siccome una estensione illimitata, nella quale un luogo qualunque e dovunque preso sia sempre lo stesso ed invariabile. Egli è questo

(11) Vedi le due note precedenti, e là un simile ragionamento.

(12) Gli spazi non si muovono: i soli corpi si muovono negli spazii: lo spazio è uno, immobile.

un essere puramente imaginario, il quale ci somministra, in virtù della immutabilità sua, il mezzo d' indicare indistintamente tutti i luoghi di ciò che esiste, ha esistito, od esisterà; e il quale, facendo così insiem coesistere tutti i tempi, ci pone sott' occhio, come sur uno stesso quadro, la traccia e la misura di tutti i movimenti.

L' estensione ed il tempo sono grandezze continue; e generalmente tutto ciò che cambia, col passar per una serie di stati intermedii, ci presenta una continuità. Ma non deesi per questo pretendere che v' abbia continuità da per tutto. Imperciocchè questa, nello estendersi a ciò che è successivo, nel congiugnere istanti i quali non possono coesistere, ritrae sempre, più o meno, dall' ideale. La sua nozione è speculativa, siccome quella d' una grandezza fluente; laddove la nozione di ciò che esiste, conciossiachè richiede che se ne concepisca il tempo, al par d' ogni altra cosa, determinato ad un punto preciso, esclude qualunque considerazione di cambiamento; la è, nè più nè meno, una grandezza data.

Poniamo adunque un essere, di cui una delle determinazioni sia l' estensione. Non può esso esistere che con una data figura e grandezza. Sia questo una sfera, ed abbia il centro nel punto B dello spazio indefinito, quale fu per noi supposto sul cominciamento di questo capitolo. Qualunque sia la grandezza del raggio, non potrà mai essa la sfera tutto occupare lo spazio indefinito, giacchè un punto qualunque E della sua superficie, debbe trovarsi

ad una data distanza dal centro B; quindi congiungendo BE, io deggio poter prolungare questa retta sino all' infinito. Se al di là di E non v' ha niente nello spazio che s' opponga a che un corpo nel venga ad occupare, potrà la sfera trasferirvisi; ed il suo centro descrivendo la retta BE all' infinito, uno spazio cilindrico verrà successivamente ad essere occupato per tal guisa, che ciascheduna delle parti di questo spazio saranno occupate per un tratto finito di tempo, e rimarranno vuote per un tempo indefinito che va all' infinito. Ora lo spazio cilindrico descritto dalla sfera non potrà mai essere che una porzione estremamente piccola dello spazio indefinito, il quale si estende tutto all' intorno di B. Sia qualunque pertanto la grandezza supposta alla sfera, dovrò pur sempre concepir lo spazio occupato, come infinitamente piccolo, in paragone dello spazio vuoto.

Se non che, per farci una giusta idea di ciò che esiste in questo universo, tal qual è, invece di concepirvi lo spazio occupato come una sola sfera sterminatamente grande, dobbiamo anzi impicciolire oltremodo gli spazii occupati, moltiplicandoli al di là di quanto imaginar si possa, ponendoli a varie distanze fra di loro nello spazio indefinito, in modo che la parte vuota sia sempre senza comparazione la maggiore; siccome appunto ce ne fa chiara pruova la facilità, di che siam tuttodì testimonii, onde si eseguiscono in ogni senso i movimenti.

Al postutto, per togliere qualunque difficoltà possa ancor rimanere intorno alla non-esistenza dello spa-

zio assoluto, checchè ne abbia detto Maclaurino nelle sue *Scoperte filosofiche di Newton* (*Newton's Philosophical Discoveries*, London 1748, p. 386) non sarà inutile di osservare, siccome questo gran geometra non abbia punto meglio di tant' altri, concepito la vera nozione dell' esistenza, pensando egli che se non esistesse lo spazio, ei sarebbe un *non-essere. Non entis*, si dice, *nulla sunt attributa.* Benissimo; questo gli è per sè evidente. Ma essendo l' astrazione una determinazione parziale, egli è evidente altresì, che gli esseri di ragione hanno loro attributi; i quali vero è che altrove non esistono fuorchè nel nostro pensiero; ma gli è questo per lo appunto il caso degli attributi positivi dello spazio. Il nostro spirito è quegli che li determina sull' idea della possibilità dell' estensione, possibilità la quale costituisce lo spazio; questa *è*, se così vuolsi, più veramente che non un oggetto sensibile, giacchè essa è necessariamente per ogni dove e sempre. Ma tali possibilità *sono* e non *esistono* punto. Or si osservi, che per Maclaurino, secondo ch' io l' intendo, lo spazio è un soggetto; ond' è, che se esistesse, là dove è un corpo, esisterebbero due soggetti, due sostanze (13).

---

(13) E pure il nostro stesso autore disse di sopra che lo spazio coesiste ai corpi. Vedi la nota 7. — Egli è poi verissimo che gli enti di ragione hanno degli attributi, ma tali attributi sono anch' essi enti di ragione. All' incontro se lo spazio indefinito viene occupato da un corpo reale, dunque, egli non è un mero ente di ragione; perocchè ha degli attributi reali. — Dalla realità poi dello spazio non ne vien mica la ne-

L' immensità per lo contrario non è che un attributo. Ella esiste nel soggetto al quale s' appartiene; ma com' esso, la ci è assolutamente incomprensibile; non è per noi che un' idea negativa. Noi sappiam solamente che Dio non è una estensione, ch' ei non ha dimensioni di sorta. La grandezza sua è d' un genere che noi non sapremmo a gran pezza imaginarci. La sua *ubiquità* è per noi un non so che d' inconcepibile. Ma perchè esista un attributo di Dio, può egli esser richiesta l' esistenza d' un altro soggetto fuorchè Dio?

Il movimento, se lo si considera in atto (*motus in actu*), esiste; è desso la determinazione d' una direzione e d' una velocità. Ma il cangiamento di luogo non è più che un avvenimento. Esso determina successivamente tutto lo spazio che il corpo percorre. Questa determinazione però non presuppone altro nello spazio che la proprietà del nulla, di non opporre cioè verun ostacolo, di non far niente. Il perchè, tutto che ha di positivo il movimento nel vuoto, è proprio del corpo che si muove (14).

---

cessità di due soggetti, come si rileva dalla teoria da noi data dello spazio, a cui ci convien rimettere il lettore.

(14) Tuttavia rimarrà sempre difficile lo spiegare con chiarezza il movimento, supponendo che lo spazio percorso e lo spazio da percorrersi sia un mero NULLA. Il movimento, si dice, spetta al corpo che si muove. Ottimamente. Ma lo spazio già percorso e ancora da percorrersi non appartiene al corpo, perocchè esso è fuori del corpo: ora se riduciamo il corpo a sè stesso, a solo quello ha in sè, come si muoverà egli? — Questa e le annotazioni precedenti che apposi al presente capitolo, non

Capitolo VII.

Dei corpi.

La sostanza degli oggetti sensibili vien comunemente considerata, non altrimenti che lo spazio, siccome un essere continuo. Ma egli è noto, che effettivamente non è così. Di vero, parecchie sostanze materiali presentano anche al semplice sguardo una discontinuazione. La facilità con che il mercurio s' amalgama coll' oro, fra i corpi generalmente conosciuti il più denso, ne dà chiara prova d' una quantità innumerevole di pori in esso esistenti, pei quali s' insinua e penetra il mercurio. Nella moderna teoria chimica del calorico è stabilito qual principio, che le molecole della materia non sono veramente a contatto; e per fermo, nella ipotesi soltanto che esistano interstizii fra queste molecole, si può render ragione della enorme differenza dei pesi specifici. Un decigramma di gaz idrogeno, o aria infiammabile, riempie un recipiente, il quale ne può capire cento e quaranta mila di mercurio. Se le molecole del gaz vi si riducessero alla medesima densità che han quelle del mercurio, il recipiente ne rimarrebbe pressochè intieramente vuoto. La misura del volume adunque non è altrimenti

---

hanno per fine che di mettere l' ingegno de' lettori in sulla via per giungere alla vera soluzione della difficile non meno che importante questione dello spazio.

quella della materia, ma sì dello spazio in cui essa si trova; ed allo spazio solamente s' aspetta la continuità.

Sebben non v'ha dubbio ch'ella appartenga eziandio al corpo geometrico. Ma il corpo geometrico è anch' esso un ente di ragione, il quale non differisce dallo spazio, che pei differenti punti di vista secondo cui si fanno le astrazioni, le quali danno origine a queste due idee. Quella del corpo geometrico si concepisce, si forma a fin d' avere una teoria certa e rigorosa nella misura degli oggetti sensibili. Al quale intendimento era d' uopo astrarre da ogni discontinuazione, e da qualsivoglia insensibile irregolarità; ed egli importava assai di non limitar l' astrazione alle imperfezioni insensibili ne' corpi fisici, giacchè il più delle volte non val la pena di spignere l' esattezza delle misure sin dove può aggiugnere. Per altra parte egli facea mestieri, affinchè la teoria s' avesse la necessaria generalità, astrarre da qualunque corpo individuale. Si è dunque dovuto concepire una estensione terminata da tali superficie, quali appunto sono dalla geometria definite; e questa è la nozione del corpo geometrico.

Or considerando il luogo, occupato da questo corpo, siam condotti a concepire assolutamente la stessa idea, onde aver la nozione d' uno spazio determinato. Gli è pertanto il medesimo essere di ragione, il quale prende due nomi, secondo che lo si riferisce ad un luogo, ovveramente a ciò che l' occupa.

Il corpo geometrico è ordinariamente supposto solido, perchè s' abbia in tal modo una forma sua propria, mentre che i liquidi ricevono quella de' recipienti, meno la superficie superiore, che in proprio ad essi appartiene, ove non incontrino alcun impedimento. Malgrado però la supposta solidità del corpo geometrico, è questo ben lungi dall' idea del corpo fisico, alla cui nozione, benchè un' astrazione rendasi per anche necessaria, dovendo quella abbracciare tutti i corpi individuali d' ogni specie, tuttavia, siccome ha per oggetto ciò che ad essi è comune, vale a dire la lor natura, ella risguarda ai fatti, non altrimenti che tutte le quistioni di fisica; e sotto questo punto di vista, trattandosi di verità di fatto, si può il corpo fisico definire, un tutto risultante da aggregazioni o composizioni di molecole materiali, cui la lor natura tien riunite. Che se, della materia insiem soltanto mescolata la natura non faccia un tutto, non avremo allora che un ammasso, un accumulamento. Volendo comprendere sotto una medesima nozione il corpo ed i suoi elementi, si può adoperare il nome di materia. Una molecola isolata, che da se sola formi un tutto, probabilmente non esiste nell' universo; e quand' anco esistesse, col sottrarsi che farebbe colla sua picciolezza a tutti i nostri sensi, cesserebbe per ciò stesso, direi così, d' essere per noi un corpo.

Non potendo noi con alcuno de' nostri mezzi aggiugnere alla picciolezza delle molecole, ci è lecito d' aver ricorso ad ipotesi, purchè ci guardiamo di non averle o farle avere altrui in maggior conto che

non le si meritino. Un gran geometra, Boscovich *, s' è persuaso e ingegnatosi di dimostrare, che gli elementi primi della materia sono punti semplici, senza estensione (*inextensa*) dispersi nel vuoto, e tutti l'un dall' altro separati per un dato intervallo, che può essere più o meno grande, non mai però nullo.

Se ciò fosse, l' idea dell' estensione la quale esige assolutamente la continuità, troverebbesi in opposizione colle vere nozioni della materia e del corpo fisico, ben lungi dall'essere, secondo che insegnavano i Cartesiani, ciò che propriamente ne lo costituisce; di che verrebbe, che questi filosofi sarebbero stati rovesciati nell' errore dall' equivoco che presenta la parola *corpo* ne' suoi due differentissimi significati che ha in fisica ed in geometria.

Ma io son d' opinione che Boscovich siasi lasciato allucinare da tutto ciò che disse Leibniz in favore delle sue *Monadi*, contro alla esistenza di elementi, i quali non siano assolutamente privi di grandezza. Or quest' ultima credendola Boscovich una ipotesi inammessibile, ha dovuto lasciarsi accecare a segno di non più vedere siccome non potesse a nulla giovare il suppor che esistano punti i quali, perciocchè incapaci d' alcuna differenza tra di loro, non potrebbero in verun modo, col semplicemente in-

---

* *Theoria philosophiæ naturalis ad unicam legem virium redactă*, Viennæ 1758. Non mancarono seguaci al suo sistema. Veggasi il P. Carlo Vitale alla pag. 12 d' un ultimo libro, *Lex virium in materiam dominatrix*, da essolui pubblicato a Milano nel 1773.

sieme accozzarsi, produrne di tal fatta, quali ci si manifestano fra tante sostanze costantemente diverse. Se i componenti sono in tutto e per tutto uguali, comunque si combinino, altro non s' avrà di diverso, che i movimenti e le distanze. Ne seguirebbe quindi evidentemente, che gli stessi elementi individuali che attualmente compongono una libbra di butirro, potrebbero, per via del solo movimento, senza che nulla vi s' aggiunga, o si sottragga, trasformarsi in una libbra d' oro, o d' altra materia qualunque.

Per me adunque io trovo preferibili molecole semplici, suscettive, nella loro picciolezza estrema, di grandezze e di figure diverse, per guisa tale che possano, in minore od in maggior numero, insiem combinarsi e formar parecchi diversi accozzamenti, e tutti così fattamente convenevoli ed acconci, che ne sia l' unione naturalmente indissolubile, o, se guasta, molto agevole a rifarsi. Or da particelle risultanti da tali accozzamenti, potremo aver gli elementi specifici omogenei di più specie di materie, intantochè le molecole semplici sono gli elementi di qualsivoglia materia in generale. Una seconda composizione formata di particelle composte eterogenee, ovveramente di molecole semplici, meno fra di lor confacevoli ed appropriate, potrà dar luogo alle particelle costituenti le materie più facili a scomporsi.

E ciò parmi sufficiente ad aprire un bel campo alle meditazioni della chimica; ed ove si voglia far un po' di attenta considerazione alla differenza che è fra *essere* ed *esistere*, si scorgerà di leggeri che, quantunque i veri e primi elementi deggiano esser

privi di parti, possono tuttavia e debbono avere una grandezza.

Poniamo un corpo grande quanto il sole, ma tale che tutta la sua materia sia così omogenea e continua, da formare un solido perfetto. Egli è facile di concepire in esso quante più parti ne piaccia; ma e' sarebbe un grosso errore il suppor che vi esistano esse in realtà; avvegnachè queste parti non saranno altrove determinate che nel nostro spirito. Ogni circolo massimo divide la sfera in due parti eguali; quindi da una infinità di infinità di circoli massimi, abbiamo una infinità di infinità d' emisferi. Ma non son questi che emisferi possibili, non avendovene alcuno che sia determinato fuori del nostro pensiero. Di quì è che la continuità omogenea è sufficiente, perchè un corpo, per grande che sia, non abbia parti reali; e ben lungi dall' essere la divisibilità speculativa all' infinito d' una grandezza qualunque, una ragione valevole per supporre che esistano elementi privi di grandezza, ne mostra anzi ad evidenza, che punti geometrici non possono esser elementi di checchessia; mercecchè gli elementi sono altrettante parti, le prime nella sintesi e le ultime nell' analisi; ora nissuna parte debb' essere speculativamente indivisibile, ed il punto è.

Gli elementi adunque, nella nostra ipotesi, saranno solidi d' una picciolezza, che elude il potere de' nostri sensi e delle nostre misure, ma però finita. Saranno essi veri atomi (1), siccome per na-

(1) Ατομος, indivisibile.

tura indivisibili. Ma uno di questi atomi lo si potrà col pensiero in tante parti dividere, in quante si può la sfera, poc' anzi da noi supposta uguale al sole.

Fra questi atomi se ne può imaginar di quelli, i quali non siano punto meglio che i sassi, corpi terminati da superficie, quali sono volute dalla geometria, perfettamente piane cioè, od aventi una curvatura che sia il luogo geometrico d' una equazione finita; e se ne può eziandio suppor di molte specie, che siano veri corpi geometrici, piramidi, prismi, ecc., sfere, sferoidi allittiche, ecc. Ma sì gli uni che gli altri essendo egualmente inaccessibili alla nostra conoscenza, la geometria non ha potuto farli oggetto delle sue considerazioni; e d' altronde, gli oggetti ch' ella si propone, sarebber necessariamente nè più nè meno esseri di ragione, quand' anche tutte le molecole semplici avessero forme regolari.

Queste molecole, qualunque esse siano, sono tutte estese; ma essendo la estensione una proprietà che lor compete siccome ad elementi, attesochè la semplicità vuole per necessaria conseguenza la continuità, non sarà già quella medesimamente una proprietà della materia in generale, molto meno poi del corpo fisico, il quale, sebbene da queste molecole composto, non è però da esse totalmente occupato. Nulladimeno, la materia sarà causa d' una estensione apparente che dicesi volume, il quale, sotto il nome di corpo, è l' oggetto della geometria applicata ad esseri individuali; di che avviene

che anch' esso, il volume, esista, a quel modo però che può esistere un' apparenza, un *effetto* sui nostri sensi, il quale esiste in noi, alloraquando il sentiamo; mentrechè la *causa* esiste pur anche al di fuori indipendentemente da noi, ma però potrebbe non aver le stesse proprietà; la qual cosa importa assai di ben notare, non meno che tutto ciò che abbiam già osservato intorno all' esistenza, onde non lasciarci trascinare in errore da conseguenze fallaci. Da questo pericolo in fuori, siccome una non interrotta attenzione a tutte queste sottigliezze sarebbe non meno incresciosa che inutile, potrem farci lecito di attribuire la esistenza ai fenomeni, senza pigliarci briga di cercarne il vero soggetto.

Capitolo VIII.

Della gravità.

Del rimanente, se per le distinzioni da noi testè fatte, si pare manifesto non essere più che un fenomeno equivoco ciò (l' estensione) che già consideravasi come l' essenza de' corpi, nè in realtà lo si trova fuorchè ne' loro impercettibili elementi, è però la materia fornita d' un' altra proprietà affatto reale, ed atta a darcene la vera misura; e questa è la gravità (1). Ma che cosa è la gravità? Quella

(1) Egli è più esatto il considerare la *gravità* come la considerava Newton, cioè non come una *causa*, o come una *proprietà* della materia, ma come un semplice fatto. E di vero chi potrebbe dimostrare che

che noi proviamo in noi stessi e che osserviamo ne' corpi circostanti, è una tendenza continua ad un movimento, la cui direzione, siccome ne viene insegnato dall' idrostatica, è per ogni dove perpendicolare alla superficie d' un' acqua tranquilla. La è questa una proprietà, di cui io credo avere la conoscenza immediata; imperciocchè io sento in tutte le parti del mio corpo questa continua tendenza a muoversi all' ingiù, così nettamente, che ben potrei con egual certezza, invece di *io penso*, dire, *io gravito; dunque io sono* (2). È questa per me nè più nè meno una tendenza, non parendomi di poterla imaginare siccome prodotta dall' azione d' un fluido, imperciocchè una tale supposizione, la quale non sembra totalmente assurda, quando così vagamente s' offre a certuni che non badano punto al modo di agire de' fluidi, una tale supposizione, io dico, non appena viene esaminata al lume delle matematiche, la si presenta non solo fuori d' ogni probabilità, ma inconciliabile eziandio co' fatti, che pur si vorrebbero da essa spiegati.

Di vero, ove si consideri la gravità siccome l' effetto della pressione d' un fluido in riposo, scorgesi ad un tratto, che i corpi, di cui la gravità ci è

---

la causa del fenomeno della gravitazione de' corpi risieda nella materia, più tosto che tutt' altrove? — Ecco ciò che si dee dimostrare, secondo il buon metodo, prima di affermare che la cosa stia così.

(2) A rigore io non gravito, ma il mio corpo gravita. In questa gravitazione del mio corpo sento una passività; ciò che, lungi dal provare che la causa efficiente della gravitazione è nel mio corpo, prova anzi che è fuori del mio corpo.

sensibile, non possono altrimenti pareggiarsi al fondo e alla parete d'un vaso che sostenga il fluido, ma sì piuttosto ai corpi che vi si trovano immersi. Or la ragione ed i fatti concordemente ci affermano che i fluidi, ben lungi dal poter produrre la gravità de' corpi immersi, ne la scemano; lungi dallo spignerli al basso, tendono in quella vece a sollevarli. Il perchè bisognerebbe supporre che il fluido avesse una gravità, volea dir, negativa, una tendenza ad allontanarsi dalla terra. Or bene, qual cosa mai lo impedirebbe di allontanarsene? D' altra parte, quale inconseguenza il ricorrere ad un fluido avente una tendenza a muoversi, cui si ricusa d' accordare alla materia?

Ma sarà poi egli più ragionevole il supporre una corrente continua, la quale da tutte le parti si diriga a perpendicolo inverso la terra, senza darsi veruna pena di esaminare, se ciò sia possibile ed in qual modo; e senza badare che l' impulsione d' un fluido è più o men gagliarda, secondo che varia l' angolo della sua direzione coi piani d' incontro? Nella direzione del suo corso ha una forza che è nella ragion composta della grandezza della superficie e del cubo del seno dell' incidenza. Ma e' non occorre dimostrarne la relazione precisa, onde vedere che la sua azione è incompatibile coi fatti della gravità, la quale è pur sempre la stessa in una lamina, sia verticale ovveramente orizzontale la sua superficie maggiore; avvegnachè possa la suddetta lamina opporre alla direzione della corrente una superficie, mille e centomila volte minore in una po-

sizione che non nell' altra. Potrebbe altri per avventura non veder tostamente l' assurdità di questa ipotesi, illuso dalla vaga idea d' un fluido di tal sottigliezza, che ad esso siano permeabili tutti i corpi. Ma si consideri che non si dà azione di sorta, senza che v' abbia egual reazione.

Suppongasi pertanto un parallelipipedo formato di mille fogli di carta, del peso d' un gramma ciascheduno, distesi orizzontalmente, ben battuti e compressi l' uno su l' altro; e che una corrente di fluido, cadendo sul primo foglio, nel traversi, incontri il secondo, il penetri egualmente, e di foglio in foglio, proseguendo dirittamente il suo cammino, tutti con indicibile rapidità li sospinga, ed aggiunga prestamente all' ultimo e lo trapassi. Ma intanto, se nel primo urto, la corrente ha dato al primo foglio il peso d' un gramma, e' fa pur mestieri che quest' urto abbia arrestato od almen ritardato un numero di elementi del fluido, pari alla forza che ha il peso d' un gramma. Un' altra quantità di tali elementi sarà medesimamente arrestata o ritardata al secondo foglio, se anche a questo comunica un peso. Non potrà egli adunque, internandosi nel parallelipipedo, conservare la medesima forza; ed è assurdo il pensare, che un fluido così fatto possa dare a tutti i mille fogli componenti il parallelipipedo, lo stesso peso precisamente che hanno l' un dall' altro distinti e separati.

Passo sotto silenzio molti altri casi de' corpi in quiete, i quali ci provano la medesima assurdità. Nè questa men chiaramente si scorge nella loro li-

bera caduta. E di vero, un corpo abbandonato all' impulso d' una corrente, acquista ben presto la velocità stessa che ha il fluido, il quale non agisce sovr' esso che in virtù del movimento relativo, la cui velocità in un senso qualunque, è la velocità del fluido, meno quella del corpo nel senso medesimo. Il perchè l' effetto dell' azione che esercita la corrente sul corpo non può mantenere di continuo quella energia stessa che ha nel primo istante in cui il corpo le vien come a dir consegnato. Non può essa adunque agire sui corpi che vengono in sua balìa, alla foggia della gravità, la quale produce in essi costantemente in un medesimo tempo una velocità medesima, in un decimo p. es. d' un minuto secondo quella velocità, in virtù della quale un corpo percorrerebbe in un secondo successivo, 981 millimetri; e questa stessa velocità non punto meno ci la comunica ed aggiugne, nel breve intervallo d' un decimo di secondo, al movimento del corpo, allorchè questo, dopo 1' 42", precipita giù con una rapidità di più di mille metri ogni secondo, di quel che faccia, quando primamente il toglie alla quiete, ed in uno spazio minore d' un decimetro, non ha per anche il corpo tutta acquistata la velocità d' un metro.

Di qui è, che quanto noi conosciamo sul modo d' agire dei fluidi, non può per veruna maniera conciliarsi cogli effetti che produce la gravità, là ove sin qui l' abbiam considerata, dir voglio alla superficie del nostro globo. È poi ancor meno conciliabile colle scoperte dell' astronomia, la quale ci

ha mostro, in tutto quanto è vasto l' Universo, non solo questa medesima perenne tendenza d' ogni sorta di materia verso d' un movimento; ma la legge altresì che ne determina la direzione e la forza. Una quantità innumerevole di astri s' aggirano in uno spazio interminato; ed in virtù de' lor movimenti, tutti necessariamente, ove non trovassero ostacolo, in linee rette presto o tardi divergenti, tutti in fine sarebbero spinti ad allontanarsi l' un dall' altro all' infinito. Or la gravità è quella forza che si oppone al lor dispergimento; è il principio che di tutti questi esseri separati fa un sol tutto. Il vincolo che li tiene insiem riuniti è ciò che é comune ad ogni specie di corpi, una medesima tendenza cioè di tutti gli elementi ad avvicinarsi ad un corpo qualunque, con una forza, la quale cresce in ragion diretta della materia o massa del corpo, e scema nella ragion duplicata della sua distanza. La prima parte di questa legge consegue evidentemente da che la tendenza inverso qualsivoglia materia, è la somma d' una quantità di tendenze uguale alla quantità di ciò da cui vengono esse determinate. La seconda poi è quanto precisamente è necessario a fin di rattenere gli astri nelle orbite loro. Perchè il lor corso s' inclini in una sezione conica, la forza centripeta debb' esser reciproca al quadrato del raggio vettore. Un calcolo esatto di questa relazione ci dimostra ed assicura che questa forza, alla distanza in che la luna trovasi da noi, è appunto quella stessa che quivi aver debbe la nostra gravità, della quale noi abbiamo quaggiù la precisa misura nella

caduta de' gravi, e nelle oscillazioni de' pendoli. Noi ci allungheremmo di troppo, se volessimo sviluppar l' analisi, che non ci lascia intorno a questo il più leggero dubbio. Ciò basti, che si può stabilir siccome un fatto, che i nostri pesi non altro sono che un caso particolare di questa gravità, comune a tutti gli astri, la quale è una tendenza di tutte le parti della materia ad avvicinarsi reciprocamente. Ammesso questo fatto, il ricorrere per ispiegarlo, all' azione d' un fluido, gli è un dimenticare che i fluidi sono anch' essi materia che pesa. Che se un tal fluido lo si suppone privo di gravità, in virtù di qual meccanismo, dimando io, egli incontrerà che n' abbia da per tutto la direzione? e come ne avrà esso, in questa direzione, tutta la forza, e ne mancherà poi assolutamente per reagire sui corpi che l' urtano in isbieco? In qual modo lo si può esso imaginare un mezzo abbastanza raro, da non opporre alcuna resistenza rallentando i movimenti medii dei pianeti, e nello stesso tempo denso a tal punto, che la sua impulsione equilibri e freni le loro forze centrifughe?

E d' altronde, che mai si potrebb' egli ideare di così semplice, quanto la nozione della gravità universale, e la sua legge; le quali non lascian nulla a desiderare intorno alla spiegazione de' fenomeni, ch' essi sottomettono al calcolo? E che cosa si vorrebb' egli oltre a ciò? Si vorrebbe non essere astretti a suppor nella materia un principio attivo; e ad attribuirle una proprietà, la cui nozione può per avventura esser confusa con quella delle qualità occulte,

essendo essa una di quelle idee, delle quali non può ritrarsi alcuna imagine. La è questa l' idea d'una cosa che si sente; ma a cui non può dar corpo la nostra imaginazione; in breve, manca essa di ciò che non può trovarsi che nelle idee delle cose visibili. Dietro a quel che si vede, ne riesce facile imaginarsi una cosa che ne sospinga un'altra, il disegno d' una macchina, dove tutto procede per impulsione. Noi possiamo, esaminandolo parte per parte, risalir bel bello, dall' ultimo effetto insino alla prima forza motrice; e se è un uomo od una bestia, che spinge o trae, trovandoci d'averne così bella e compita nella nostra imaginazione la dipintura, ce ne tenghiamo appien soddisfatti. Ma e perchè nol potremmo noi essere ugualmente, allorchè la causa motrice è un peso; non conoscendo noi punto meglio l'azione degli animali, che quella della gravità? Tuttavolta, quando noi portiamo la nostra attenzione su quest' ultima causa, non potendo nella nostra imaginazione ritrarcene che l'effetto primitivo, la caduta cioè del peso, incompleta ne sembra la imagine; quindi nasce in noi il desiderio di vedere oltr' a ciò qualche altra cosa, la quale sospinga il peso all' ingiù, senza riflettere, che se facesse mestieri al peso d' essere spinto da un altr' essere, che noi chiameremo A, sarebbe pur necessario che A ricevesse egualmente la spinta da un altr' essere B, e B da C, e così va dicendo, sino all' infinito; e che perciò convien piuttosto supporre che esistano esseri, i quali spingano senza bisogno d'essere spinti essi medesimi (3).

(3) Queste ragioni non possono avere altro intendimento che di provare

Egli è fuor d'ogni dubbio che, risalendo di causa in causa, dobbiamo pur giugner finalmente al principio d'ogni moto, a la causa prima di tutto che esiste o può esistere, a Dio. Ma non è meno evidente che, scendendo di questa causa prima, dobbiamo innanzi ad ogni altra cosa, abbatterci in esseri, i quali dipendono immediatamente da quella, in cause cioè, le quali non sono seconde che rispetto a Dio; e cui possiamo denominare *prime cause fisiche*. Nel capitolo seguente farem di renderne chiara l'idea. Essa frattanto per ora ci basta a farci comprendere che, nell'analisi d'un meccanismo, arrivati che siamo al peso il quale dà moto alla macchina, non avendovi per noi maggior ragione per volere un altr' essere A, il quale spinga il peso, che non ve n' abbia per volerne di poi un altro B da cui sia spinto A, non ne abbiamo veramente alcuna di non arrestarci di botto al peso, e di non considerare la gravità siccome una prima causa fisica.

---

la possibilità che la gravitazione abbia la sua causa nelle proprietà della materia: ma trattandosi d' una verità di fatto, non cessa di rimanersi una mera ipotesi la gravitazione come causa, fino a tanto che non s'abbia provato la sua reale esistenza; il che non si fa in questo capitolo; nè per quanto ne sembra a noi, si può fare.

Capitolo IX.

Delle prime cause fisiche.

Io son ben lontano dal volere in fisica idee religiose. Avvegnachè, se il nostro Padre Celeste *fa nascere il suo sole sui buoni egualmente che sui malvagi, e piove sopra i giusti ed i peccatori*; è però la pietà un privilegio sovrannaturale; nè al fisico punto s'aspetta di discorrere intorno a ciò che fa l'Autor della Grazia, il Giudice Supremo, il quale esige un culto, ed esaudisce le nostre preghiere. Ma io non posso tuttavia temperarmi dal qui ragionare di ciò che fa l'Autor della Natura; quest' Essere onnipotente, per cui soltanto sono possibili le prime cause fisiche. E' par credersi da molti, che per ispiegar la natura, basti suppor la creazione; e molti amano considerar quest' universo siccome una macchina, la quale, ricevuto che abbia dall' artefice il movimento, tira innanzi da per se stessa, senz'avere altrimenti bisogno di lui. A me non sembra ragionevole di restringer l' azione dell' Eterno a un solo istante, od a pochi giorni; m' è duro a comprendere, che l' Essere, il quale fu necessario una volta, più nol sia presentemente; dalla metafisica mi è dimostra la impossibilità dell' eternità del mondo, e la fede m' insegna la storia del suo cominciamento; ma io non so vedere nella fisica ragione o bisogno alcuno di appoggiare a tali verità che non han nulla che far con essa. Per altra parte io trovo, che col voler dispensare Iddio dal far checchessia dopo la

creazione, si rinuncia a dirittura in molti casi al senso comune. Ecco adunque siccome io penso abbiasi a ragionare a questo proposito.

Da per tutto in quest' universo ci si scopre e manifesta un principio d'unità, una medesima causa prima. A nissuno per certo è di mente sfuggito quello che fu tante volte considerato in contemplando un alveare, come cioè tante api, tutte, direi, di concerto lavorino con tale un' arte, che noi non possiamo ammirare abbastanza, e ch' esse ciò non ostante, nate appena, sanno a meraviglia. Eppure questi prodigii non sono che un esempio trivialissimo di ciò che possiamo egualmente osservare, in mille guise variato, ma dovunque e costantemente conforme alle stesse leggi generali, in tutta la immensa storia della Natura, la quale ci obbliga a riconoscere in essa un' ammirabile unità di disegno insiem con una intelligenza infinitamente superiore alla nostra.

Or perchè abbiano le parole un senso preciso e in cui possiamo accordarci, chiamiam *Natura* il complesso, l'insieme di tutte le prime cause fisiche. Egli è chiaro che queste cause deggion tutte trovarsi individualizzate in un numero immenso d' esseri individuali. Ma il lor complesso, la Natura, siccome avviene di tutto che è denominato con un termine collettivo, altro non sarà che un essere di ragione; e l' unità di disegno che ammiriam nella Natura, essendo una verità di fatto, vuole perciò una causa esistente. Ci è adunque necessario un essere indivi-

duale, intelligente, il quale sia causa dell' insieme di tutte le prime cause fisiche.

Più che da noi si studia la Natura, e più si sente la nostra impotenza a comprender ciò che veggiamo, tastiamo, conosciamo il meglio. Forz' è adunque confessarne la incomprensibilità dell' Autore, e s' egli è incomprensibile, volerne una chiara idea, una imagine compita, gli è un volersi ingannare, un foggiarsi un Dio a puro capriccio. Convien pertanto star ben cauti a non prender quello che se ne dice, per altro che per una tal quale imperfetta ed inesatta rassomiglianza (1); che se vorremo darne l' idea, il più che per noi si possa, ragionevole, la può trarsi di quella che noi abbiamo delle facoltà nostre intellettuali, e concepire la causa prima siccome un principio eterno, il quale opera colla onnipotente sua volontà, con una intelligenza infinita.

I movimenti che han luogo nel nostro corpo non sono tutti in potere della nostra volontà. Ma di tali ve n' abbia un certo numero, e ciò basta, perchè indi trar possiamo una imagine dell' azione di Dio. Vuol egli una cosa? e questa cosa esiste. Vuol egli che agisca? agisce. Essa può tutto che Dio vuole che possa. La possibilità metafisica non è completa e positiva; non è anzi che una negazione di ripugnanza fra due idee, cui niente impedisce di congiungere insieme. Ma in fisica fa d'uopo una possibilità positiva, per la quale richiedesi la esistenza di

(1) Ancor meno, un' *analogia*.

un essere, il quale far possa ciò che non ripugna. Quindi la possibilità fisica sta nel potere che ho testè attribuito alla volontà di Dio. Tolta questa volontà, non v'avrebbe più Natura; le prime cause fisiche sarebbero inconcepibili.

Si consideri la gravità. Nella legge semplicissima, oltremodo vantaggiosa e soddisfacente che la determina, appar manifesta la impronta della Divinità; ma i mezzi onde Iddio si serve per farla esistere, li cercheresti invano. Ogni cosa nell' universo cangia di posizione insiem cogli astri; quindi ogni molecola debbe in ciascheduno istante ricevere la spinta verso un sempre nuovo movimento, la cui direzione e velocità dipendono dalla quantità, distanza e posizione rispettiva di tutte l' altre molecole dell' universo. Un meccanismo a tal uopo se esistesse, verrebbe ad esser l'equivalente d' un potere infinito; dovendo ciaschedun corpo, ove niente vi si opponga, cangiare ad ogni stante di direzione nel suo corso, come se ognor sapesse il luogo preciso e la massa di tutti gli altri corpi, e innanzi tratto già s' avesse bello e fatto il calcolo di tutte queste masse divise pei quadrati delle loro distanze, moltiplicate ciascheduna massa per tre seni, e tutte, per via di tre somme, ridotte alle tre coordinate, le quali determinano la direzione e la grandezza del movimento, che debbe in quel mentre subire il corpo nel suo cammino. Un meccanismo così fatto se può non aver niente in sè che assolutamente ripugni, egli è evidente essere per lo meno superfluo; giacchè la volontà che potrebbe dare a questo la esistenza,

ben può, senza nulla di mezzo, far esistere la gravità.

Tutti convengono in questo, non potersi supporre che la intelligenza infinita concepisca, al par di noi, gli universali senza gl' individui; essa li ha tutti e sempre a sè esplicitamente presenti. L'oggetto della volontà è necessariamente lo stesso che quello del pensiero; di qui è che tutti gli esseri individuali son di continuo oggetti immediati di questa volontà che è la causa prima. Essa ottiene in ciaschedun caso particolare il suo effetto, nè più nè meno come se questo caso fosse unico. Convien soltanto riflettere che l'essere, il quale sa tutto, nel voler l'esistenza di alcune cause, vuole non solamente che gli effetti loro esistano, ma siano realmente effetti di queste cause; e perciò, sebbene in ogni qualunque caso esso voglia ciascheduna cosa esplicitamente, si dee tuttavia, ne' suoi fini e nella efficacia della sua volontà distinguere due maniere di effetti, l'una cioè che non ha altra causa fuorchè questa volontà, l'altra, che, in conseguenza di questa volontà medesima, ha pur anche un'altra causa nelle proprietà onde la Natura è per voler suo fornita. Quindi, conservando tutta la loro virtù ed efficacia alle cause seconde, è facile il vedere che intorno a queste soltanto dee versar la fisica, tanto più che, col ricorrere alla causa prima, si dà bensì piena e soddisfacente ragione su la possibilità d'ogni cosa, ma non si spiega intanto siccome alcuna se ne effettui in realtà. Il ricorso alla causa prima non può tornar profittevole che per la nozione delle prime cause fisiche, alle

quali però non potremmo nè anco arrestarci e star contenti, se in luogo di considerarle siccome i primi mezzi di cui Iddio vuol servirsi, non le si avessero in conto che di altrettante qualità occulte.

La riflessione che ci ha scorti a siffatte cause, ne dimostra ad evidenza che di queste ve n'ha bensì ad esistere; ma non ci basta essa tuttavia per farcele riconoscere con certezza; attesochè non si può, conosciuta una causa, sol perchè non si scorge nella natura alcuna possibilità d'un'altra causa della medesima, legittimamente conchiudere ch'ella non ne ha punto veruna. Questa non è adunque più che una condizione, sebben necessaria, perchè una causa fisica possa riguardarsi come prima. Può essa nulladimeno, insiem con altre considerazioni, acquistar tanta forza da convincercene pienamente. Così a ragion d'esempio, chiamando *sentimento* il complesso di tutte le facoltà della nostr'anima, non potrei mettere in dubbio che il *sentimento* non sia una prima causa fisica (2). Io penso che lo stesso debba dirsi della gravità, e che ve n'esistano ancora per lo meno altre due (3).

---

(2) Un complesso di facoltà non può essere una causa sola. D'altra parte il sentimento non può essere un complesso di facoltà. Accordiamo per altro avervi nell'uomo un sentimento primo, a cui può darsi l'appellazione di prima causa.

(3) Vedemmo non esser provato che la gravitazione sia realmente una causa; molto meno che sia una prima causa. Lo stesso si dee osservare della forza di coesione e dell'affinità chimica.

Imperciocchè, sebbene la gravità, la quale è il gran vincolo che tutte le parti insiem congiunge dell' universo, vi produca eziandio fuor d' ogni dubbio, attesa la moltiplicità degli effetti suoi, innumerevoli varietà di oggetti, e' non mi torna in alcun modo possibile, ch' essa sia causa del disporsi che fanno ed aderire l'una all'altra le particelle costituenti le diverse specie di materia sul nostro globo. Quivi la sua azione, tendente a ravvicinare e congiugnere due corpicciuoli, è sempre, anche al contatto, così debole, comparativamente alla tendenza che lor comunica inverso la terra, che un geometra non potrà mai indursi a credere, che la gravità sia la forza che insiem le riunisce (4); nè può confonderla coll' attrazione molecolare, nè colle affinità chimiche, nè con nulla assolutamente di quanto può imaginarsi a fin di spiegare la composizione e la scomposizione de' corpi. Ecco ciò che mi prova la necessità d'un' altra prima causa fisica. Ma conciosiachè io l' ignoro,

---

(4) L' opinione del nostro filosofo è quella di Newton e di Clairaut. Tuttavia de' dotti più recenti e d' una pari celebrità, come un Buffon e un La Place, sostennero l' opinione contraria, cioè che l' attrazione molecolare segua la stessa legge dell' attrazione universale. In Italia fu nuovamente discussa la questione, nè i pareri andaron meglio d' accordo. Leopoldo Nobili sostenne l' identità delle due attrazioni in una memoria inserita nel Giornale di Fisica di Pavia nel 1817, e ristampata in Modena nel 1818. Il professore Giuseppe Belli tentò di dimostrare il contrario coll' applicazione del Calcolo in una sua Memoria stampata a Milano nel fascicolo 1.°, 2.°, 3.° e 4.° degli *Opuscoli matematici e fisici*, della quale ne furon tirate anco delle copie a parte (Milano, presso Paolo Emilio Giusti 1833). Altri pure ne scrissero, e tuttavia *adhuc sub iudice lis est.*

non posso sapere se una sola sia bastevole come principio d' unione, di coesione, d' espansione, d' elasticità, di solidità, di consistenza, di liquidità, di fluidità aeriforme, d' elettricità, galvanismo, magnetismo, ed altre qualità o forze, che ci è impossibile d' attribuire alla gravità ne' corpi inorganici.

Alla organizzazione poi sì dei vegetali che degli animali, è, a mio giudizio, indispensabile un' altra prima causa fisica almeno, principio di fecondità, di nutrizione e di movimento vitale. Certo è che i germi esistono prima del loro sviluppamento. Ma non è già per questo necessario che preesistano in qualità di germi da lungo tempo; ed è un sogno stravagante lo imaginarli antichi quanto il mondo stesso. La quantità che ne farebbe d' uopo, è inammissibile affatto. Quantunque io mi so bene che non arriverei al punto di sgomentar quelli che han dato ricetto a questo sogno, coll' oppor loro p. es. che, per render possibile la generazione ristretta a cento secoli, supponendo che da un grano di frumento si sviluppi una pianta che ne produca cento altri, farebbe d' uopo che nel primo grano esistesse un numero di germi maggiore dell' unità seguita da ventimila cifre. Ma questo numero è così sterminato, che ne resta confusa la imaginazione stessa. Ne presenterò adunque un altro infinitamente più piccolo, osservando che se la quantità di germi contenuti nel grano fosse uguale soltanto a 100^7, non ve n' avrebbe a bastanza che per ott' anni; eppure questo numero sorpassa quello de' deci-millimetri che sono tra noi ed Urano, sebben questo

pianeta trovisi ad una distanza di 229 mila volte il diametro della terra. Per avere ottocento grani, prodotti da otto, seminandone uno in ciaschedun anno, s' avrebbero ben centomila billioni di germi superflui, e con tutto ciò non ne esisterebbe più nè anche un solo per la novesima annata.

Qual ragione pertanto s' ha egli mai così potente per credere, ad onta di tutto questo, che preesistano i germi dalla creazione del mondo? Nessuna affatto (5). A chi pretendesse che la formazione d'un germe è superiore alla potenza di Dio, e che i germi per conseguente deggiono essere eterni, io risponderei che un germe cessa d' esser germe;

(5) Qualsivoglia moltitudine di germi non ha nulla che sia impossibile o difficile a concepirsi, tosto che si abbia ben inteso la divisibilità della materia indefinitamente grande. — Ma il nostro autore dice, che tanti germi sarebbero superflui. Chi mai può dirlo? quand' anco noi non ne vedessimo una ragione finale, non se ne potrebbe dedurre che quei germi non debbano essere nel fatto, quando pure vi sono. Certe specie di pesci, come le arringhe, e lo storione, producono tante uova, che condite in barili vengono poscia distribuite in tutt' il mondo a cibo degli uomini. I miliardi di ova che si trovano nel caviale, sebbene non giungano al loro sviluppo, si possono dire per questo privi di una ragione sufficiente? Chi non conosce quanto prodigiosa sia la moltiplicazione di certi minutissimi insetti, e qual incalcolabile numero di loro germi vengano continuamente distrutti da mille varie cause? Che il numero de' germi sia oltre ogni calcolo maggiore di quelli che si sviluppano, questo è un fatto innegabile che tutta la storia naturale ci presenta. Non può trarsi dunque un argomento da negare la prima creazione de' germi, dal supposto assurdo, che un gran numero di essi sarebber superflui, perchè non si svilupperebbero. Oltre tant' altre cagioni che aver poteva il Creatore, egli è manifesto che sola quella della conservazione delle specie esigeva, che i germi soprabbondassero, giacchè un gran numero d' essi doveano, per lo contrasto inevitabile delle forze, necessariamente perire.

nol fu adunque sempre. La difficoltà che incontriamo a concepire la possibilità di sua formazione, in un col principio attivo che in sè contiene, altro non prova che il bisogno d' una prima causa fisica. Ma dato che i germi siano stati formati, non v' è ragione alcuna perchè tal fatto non succeda in qualunque altr' epoca, egualmente che a quella della creazione; imperciocchè non si tratta già di crearli, ma sì di comporli col mezzo di molecole di materia preesistente (6).

Ma come adunque si potè egli abbracciare un sogno così fatto? Perchè siam usi a non vedere in questo mondo, che una continuazione di moti, senza mai discoprire agente veruno, il quale colla sua energia dia principio a nuovi movimenti. Ma in qual modo, in mezzo ad esseri animati, poterono essi, uomini che fanno professione di filosofia, avvezzarsi a non altro vedere, che serie continuate di effetti ed esseri passivi? Gli è perchè vollero sempre cercar la causa delle cause, e trovarla in un principio diverso dalla causa prima. Parve lor biasimevole in fisica più ancora che non sul teatro, che Dio intervenga (*Deùs intersit*) al discioglimento d' un nodo, senza badare che, se il ricorrere alla Onnipotenza sarebbe per tutt' altra bisogna fuor di luogo, non è a gran pezza per l' adempi-

---

(6) La composizione pretesa de' germi è un fatto che dovrebbe essere provato coll' osservazione. Ma non ebbevi mai osservazione alcuna che potesse provarlo: non si dovrebbe dunque proporre in ogni caso che qual mera ipotesi.

mento delle leggi, le quali costituiscono appunto ciò che diciam natura; essendo evidente che l'energia della natura altro non è che l' effetto del potere, il quale comunica a queste leggi medesime la loro forza. Quindi un filosofo il quale pensa che la causa prima non si cura gran fatto delle nostre adorazioni, potrà bensì affermare ch' io non dovea mai chiamarla col nome di Dio, ma non sarà mai in sua facoltà di non riconoscere, che il principio il quale è unico, la causa prima e l' essere necessario non sono finalmente che una cosa sola (7).

Capitolo X.

Schiarimenti.

Noi abbiam veduto doversi ammettere la esistenza di cause fisiche prime, le quali sono prossimamente subordinate ad una onnipotente volontà, la cui azione, quantunque immediata in ciaschedun caso particolare, lungi dallo escludere l' efficacia delle cause fisiche, loro anzi la dà; perocchè è suo volere ch' esse agiscano, e che gli effetti siano effetti di queste cause medesime. Sono esse conseguentemente altrettanti mezzi; ed ecco il perchè, ogniqualvolta v' ha qualche mezzo il quale può spiegare una causa

(7) Peraltro chi ammette tutti i germi inscritti nella natura, ricorre meglio alla causa prima, alla quale attribuisce l' averli creati a principio, che non sia colui che vuol trovare nella stessa natura una causa formatrice di nuovi germi.

fisica, non la si deve questa rapportare immediatamente alla causa prima; giacchè un tal mezzo sarà esso stesso una causa intermedia. Tuttavolta le abitudini, di cui ho già poc' anzi fatto un cenno, mi danno a temere, s' abbia ancor a trovar difficoltà ad ammetter cause, delle quali non si concepisce alcun mezzo; e ciò perchè i fatti il più delle volte si attribuiscono ad agenti che non sono immediati; di qui l' avvezzarci che facciamo a suppor sempre alcuni mezzi fra la causa e l' effetto, tanto più che parlando noi di ciò che operiamo noi stessi, confondiam quasi sempre due idee della nostra persona, l' una delle quali abbraccia il tutto, la persona intiera, nel qual senso, dicendo *il mio occhio*, *la mia mano*, dico *io*; l' altra segna ed esprime il corpo; così *il mio occhio*, *la mia mano*, sono in tal caso i mezzi di cui io mi valgo. Noterò adunque, che dietro quest' ultimo concetto, non v' ha che *pensare* e *volere* che sieno azioni nostre immediate; che la nozione d' immediato, *senza mezzo*, può ingerir confusione a motivo d' un senso equivoco; avvegnachè *mezzo* talvolta significa *potere*, e che senza potere già non si fa niente; ma egli è chiaro, che non è la significazione che possa avere questo vocabolo, allorchè dicesi che una onnipossente volontà fa esistere senza alcun mezzo le prime cause fisiche, e che queste cause sono i primi mezzi, e come a dire le mani dell' Onnipotenza nelle opere della Natura.

Ove questo sia ben compreso, non s' incontrerà più alcuna difficoltà circa queste cause prime, alle

quali il fisico dee sforzarsi di risalire, ed allorchè gli pare d' averle afferrate, ristarsi. Questo è il punto più sublime, il termine del suo sapere. Egli non può bramare appagamento maggiore alla sua curiosità; e lo si potesse pur esso ottenere in tutto il rimanente, come si ha nella spiegazione di tutti i fenomeni prodotti dalla gravità. Io credo adunque, per ripigliare il discorso intorno a questa proprietà de' corpi, di poterla suppor con franchezza un principio attivo, cui la causa prima, con una operazione immediata, fa esistere in tutte le loro molecole; e molto insisto sopra questa nozione, conciosiachè importa assai alla buona filosofia, che ci avvezziamo a riconoscer nella natura veri principii, cause senza cause. E gioverà qui ripetere, che non dobbiam confondere nelle nostre idee, le cause coll' azione loro. Imperocchè, noi parliam delle cause in quanto che le si debbon sempre suppor preesistenti al loro effetto, il quale ad esse tostamente conseguiterà, ove non incontri alcun ostacolo; ma egli è facile vedere, che l' effetto ne può essere impedito, la causa rimanendo tuttavia la stessa; la sua azione in tal caso cangierà solamente di termine, avrà cioè un altro effetto, siccome veggiamo accadere nella gravità, il cui effetto, se non v' ha niente che osti, è un movimento, e diventa una pressione su la bilance in equilibrio. Il fatto adunque è, che la causa prima fa esistere, non già una natura a più esseri comune, che non esiste, ma sì una quantità innumerevole di soggetti i quali hanno costantemente molte determinazioni affatto somi-

glianti, cui chiamiam natura; che una di queste determinazioni, esistente in ciascheduna molecola, è la tendenza ad un determinato movimento; che la molecola, ove non avesse questa determinazione, non potrebbe esistere che determinata a non muoversi, il che può per avventura sembrar più semplice; ma siccome noi discorriam d' esistenza, la questione è di fatto, e la testimonianza de' sensi ne assicura della esistenza della gravità (1).

L' inerzia, a quel modo che fu lunga pezza considerata, siccome una proprietà positiva, essenziale alla materia, non è che una pretta ipotesi smentita dal fatto. Convien rifarne l' idea sull' assioma, che niente si fa senza causa, che non succede verun cangiamento, ove non soggiunga niente di nuovo; di che segue che un corpo, il quale in questo istante è determinato ad un movimento, se non v' ha nulla che venga ad alterarlo, si troverà determinato a questo movimento stesso per tutta l' eternità. Il passato ed il presente si toccano; e dall'uno all' altro momento la continuazione del moto ha sempre la sua causa in ciò che era un istante prima. Inerzia tuttavia si può chiamare la forza che ha un corpo di continuare nel suo stato di riposo o di movimento. Ma non è riposo nell' universo; e la

(1) La testimonianza de' sensi raccolta dalla ragione ci assicura del *fatto*, che i corpi si avvicinano; ma non ci dice però che la cagione di questo fatto sia una proprietà inerente alla materia (si chiami essa attrazione o gravitazione), come nè pure ci dice in qual modo si opererebbe quel costante fenomeno quand' anco egli avesse la sua causa nella materia.

gravità ad ogni stante vi produce tali variazioni in tutti i movimenti, che non ve n' ha che di relativi, i quali ben di frequente siano nulli, e talvolta uniformi. Potrebbe anche avvenire, che in un dato istante il moto assoluto d' un corpo fosse nullo (2), a quella guisa che le curve possono avere lor punti di regresso. Ma siccome in quel istante preciso in cui al corpo mancherà la forza per continuare a muoversi, e perciò il riposo diverrebbe il suo stato, l' azione della gravità lo sospingerà ad un movimento novello, non istarà quindi mai in riposo; ei non può in alcuna guisa rimanervi.

Tuttavolta io non m' avanzerò ad affermare che il movimento sia essenziale alla materia; conciosiachè la nozione di essenziale è di piena pertinenza della metafisica, laddove la gravità è una verità di fatto. Non accade che troppo spesso di smarrirsi nella confusione di queste due sorta di verità, che per ciò appunto, innanzi ad ogni cosa, ho stimato opportuno di ben distinguere. Si propone una quistione di fisica, e intanto si disputa d' ontologia. Di qui l' errore che nasce dall' introdur che vi si fa le nostre idee, in vece degli oggetti esistenti fuori di noi, e i quali posson esser altro da quel che noi li supponiamo. Ma per non soffermarci più oltre in

(2) Sarebbe più esatto il dire, che in ciascuno istante non vi può esser movimento; perocchè ogni moto suppone almeno due istanti. Così pure le curve in un punto matematico non possono ritorcersi, perocchè il ritorcersi suppone una lineola, la quale non può stare in un punto. Quello che vi può essere in un istante si è la sola tendenza al moto, la *forza viva*, e così pure può imaginarsi che in un punto dato qualsiasi la curva che corre abbia una certa *direzione*: nulla più.

sì fatte doglianze, e' sarà più spediente lo stendere a dirittura due linee d' ontologia.

Io posso concepir la materia priva di gravità; questa adunque non le è essenziale. In due generi posso divider la sostanza, in quella che esiste indipendentemente da sè, ed in quella che da essa dipende; e quest' ultimo genere, di tutt' altra natura dal primo, suddividerlo in sostanza pensante, *spirito*, ed in sostanza che non pensa, *materia*. Di questa poi farò di bel nuovo due altri generi, materia cioè che pesa, e materia che non pesa punto. Di che si pare, esser io ben lontano dal pretendere, che sia assurda qualunque eccezione alla legge, per cui tutte le parti della materia tendono a ravvicinarsi, e che un fluido privo assolutamente di peso, qual si presume il calorico, sia impossibile. Egli è soltanto impossibile, che un tal fluido sia della natura medesima di quelli che noi conosciamo, e che gli si possano applicar le leggi dell' idrostatica e dell' idrodinamica; le quali sono conseguenze della gravità applicata a particelle di tal fatta, che l' adesione non vale a rattenerle. Ma la natura del calorico può esser sottoposta ad altre leggi. Siccome però, il poco che ho letto su tal proposito non mi ha per niente fatto capace dell' esistenza d' una materia senza peso, non ho quindi creduto opportuno introdurre in fisica, rispetto ad essa, una distinzione di sì poca probabilità (3).

---

(3) Fra le diverse ipotesi proposte recentemente vi ebbe anco quella di due materie componenti il mondo, l' una fornita della proprietà di

Ho già detto altra volta, ch' io ignoro qual sia la prima causa fisica della composizione de' corpi. Ma supponiamola una tendenza delle molecole a collocarsi in una rispettiva posizione (diversa, secondo la diversità delle loro forme) con una forza proporzionale ad una funzione delle loro dimensioni divisa per una funzione della distanza. Un tal principio di composizione noi possiam chiamarlo tendenza chimica. Supporre che sia questa una prima causa fisica, gli è un supporre ch'ella non ha punto che fare colla gravità, la quale spinge bensì anch' essa, eziandio vicino alla gran massa della terra, due molecole qualunque ad avvicinarsi, ma troppo debolmente, perchè quest' effetto vi sia sensibile. La forza che le fa realmente accostare, la deve supporsi maggiore assai che non sia il loro peso, tale però, da scemar con tanta rapidità a proporzione che le molecole son lontane dal contatto, che ben presto riesce affatto insensibile. Le affinità chimiche richieggono che tal forza diversifichi notabilmente (4) a medesima distanza per molecole di specie diverse. Si può supporre ch' essa non tende a metterle in contatto, ma ad approssimarle ad una distanza piccolissima, la quale però non sia la stessa fra molecole differenti. Facendosi una molecola, in virtù

---

attrarre tutto, e l'altra della proprietà di ripellere tutto. È facile il sentire, che tali ipotesi sono tuttavia immature.

(4) Egli è questo che non si può affermare con sicurezza trattandosi di minime distanze; giacchè le forme diverse delle prime molecole impediscono o facilitano il loro toccamento e avvicinamento in più o in meno punti.

d' un movimento qualunque, così presso d' un' altra, che la tendenza chimica pongasi in azione, verrà essa, con una forza composta del primiero suo movimento e di questa tendenza medesima, trasportata al di là del punto preciso di prossimità, in cui le due molecole tendono a mantenersi; a questo punto la loro tendenza chimica si cangerà in tendenza ad allontanarsi, di che potrà nascere una specie di rimbalzo, non preceduto da urto o contatto. Si può concepire ancor meglio un principio di ripulsione, senza attribuir generalmente alle molecole una ripugnanza al contatto, osservando che la tendenza chimica le muove a presentarsi reciprocamente il tal lato al tal altro, parallelamente, o di punta, od in qual altra vogliasi maniera, ma però sempre la stessa, d' onde la regolarità delle cristalizzazioni; e prevalendoci inoltre a tal uopo degli esempii che ne esibiscono la calamita, l' elettricità, il galvanismo, per supporre che quelle molecole le quali tendono ad avvicinarsi, allorchè l' una all' altra si presentano, diciam così, il lato A al lato B', oppure B ad A', tendono invece a scostarsi ove trovinsi in faccia A ed A', ovveramente B e B'. Il che spiega di gran lunga meglio lo stato di fluidità, che non l' ipotesi d' un dissolvente, il quale deesi innanzi tratto suppor fluido esso stesso. Infatti, si capisce assai bene, siccome diverse specie di molecole possano esser condotte dalla lor tendenza chimica a compor particelle somiglianti, le cui molecole esteriori presentandosi tutto all' intorno i lati analoghi, tenderanno ad al-

lontanarsi a vicenda, fino a tanto che le particelle trovinsi tutte a quel punto preciso di distanza l'una dall' altra, in cui la loro tendenza uguaglia il loro peso (5).

Per tal modo si vede come sia possibile non solo il fluido il più rarefatto, ma un principio altresì d' espansione altrettanto più energico, più che un tal fluido sarà rinchiuso in uno spazio minore. E facilmente si comprende, siccome le sue particelle potranno trovarsi in una fortissima agitazione, fra oscillazioni e rimbalzi di tanta celerità da restarne sopraffatta qualunque imaginazione, allorchè il fluido si forma per la scomposizione d' altre particelle; stantechè questa dà luogo a scocchi violenti di tali molecole, le quali, nell' effettuarsi della composizione, trovaronsi, in mezzo al confuso affoltamento, imprigionate fra contrarie tendenze, in una posizione forzata ed in un equilibrio di contrasto. Ond' è che, all' istante medesimo della scomposizione, a misura che le particelle scomponenti arrivano al contatto di quelle che si scompongono, succede un cangiamento nelle tendenze chimiche così repentino e gagliardo, che una moltitudine di molecole con grandissima forza aderenti, si staccano lanciandosi qua e là in briccioli con una inconcepibile velocità. Questa rapidità di moti ne spiega, come una picciolissima quantità di materia, la quale, riunita,

---

(5) Non è necessario osservare, che le cose delle non possono aver valore che di congnietture ipotetiche; il che ci dispensa dall' esaminarle.

non ci riescirebbe sensibile, possa divenirlo col diffondersi in una grande estensione. Relativamente alle nostre sensazioni, la decima parte d' un minuto secondo può considerarsi come un istante senza durata; quindi rispetto ad esse, un corpo occupa, colla sua attività ed energia, tutto lo spazio da esso lui percorso in questo punto sensibile di tempo. Così, per forma d' esempio, ogni molecola di luce farà l' effetto d' una linea della lunghezza di 3139 miriametri, e l' estensione a noi sensibile di ciascheduna di esse, sarà equivalente al numero che bisognerebbe disporne in dirittura, per tutta riempiere questa lunghezza. Ora un miriametro val dieci milioni di millimetri, ognun de' quali potrebbe capire, Dio sa quanti billioni di molecole di luce in contatto. Adunque una sola molecola occupa in tal modo colla rapidità del suo movimento assai più d' estensione, che non potrebbero trenta billioni di billioni, se fossero in riposo.

Si è comunemente d' accordo su questo punto, che il principio d' espansione abbia con quello del calore un' intima e strettissima relazione. Infatti la dilatazione suolsi attribuire al calorico, il quale perciò sarà anch' esso un risultamento di tendenze chimiche, resoci sensibile per una più o men forte agitazione di molecole, allorchè le loro vibrazioni, i lor rimbalzi, i loro briccioli qua e là sparpagliati arriveranno a colpire i nostri organi. Così il calore, siccome lo si è sempre pensato, non altrimenti che la respirazione e la vita, sarà una conseguenza d'un moto.

Non v' ha combustione senza gaz ossigeno; il quale contiene, per dir così, il fuoco attivo. Or nient' altro richiedesi a tal uopo, se non che le sue particelle costituenti siano le sole che, avvicinandosi al contatto di quelle che costituiscono i combustibili, diano luogo ad una scomposizione di tal violenza, da svellere e scagliar molecole con una incredibile velocità.

Il gaz idrogeno, che ha già ricevuto dal principio espansivo il suo pieno sviluppamento, sarà, volea dire, un fuoco passivo, combustibile, ma incapace di mantener la combustione, non potendo le sue molecole costituenti, nello approssimarsi al contatto di quelle degli altri combustibili, dar luogo a quella scomposizione che si fa mediante il gaz ossigeno, col quale nè anco valgono esse a cagionarla, quando questi due gaz sono frammescolati insieme. La detonazione che si fa, allorchè si dà fuoco al lor miscuglio, manifesta, al par d' una esplosione, una violenza che sormonta un ostacolo, il quale si oppone al lor comporsi insieme in combustione, sebbene questi gaz si trovino poscia in una combinazione molto opportuna e conveniente alle loro tendenze nel formar l' acqua.

Pel gaz azoto questo sol basta, che le sue molecole si mescolino e si compongano insieme con quelle dell' ossigeno, senza produrre violente mutazioni nell' equilibrio delle tendenze; il che può aver luogo, o sia che l' ossigeno vi si trovi in minor quantità, semplicemente mescolato, come nell' aria comune, od in quantità maggiore, composto, siccome nell' acido nitrico.

Tutto questo probabilmente non è fors' anco un piccolo abbozzo del segreto della Natura. Ma era mio divisamento il far vedere così alla sfuggita la possibilità di conservare alla chimica le sue luminose scoperte, senza introdurre alcuna specie di materia non pesante; il che può medesimamente ottenersi, col supporre il calorico quale un fluido d' un peso così tenue, che ci sfugge affatto; ma questo viene ad un medesimo col dire, che la massa di tal fluido è da per tutto estremamente piccola; che non v'e n' ha presso che niente.

Capitolo XI.

Primo passo verso l' idea di sostanza immateriale.

Io non aggiugnerò altro al sin qui detto, a fin di escludere un nuovo genere di materia, per cui si renderebbero necessarii due nuovi vocaboli, uno pel genere ἀβαρὲς, *senza peso*, l' altro pel genere già anticamente conosciuto, il quale comprende tutti i corpi, intorno a' quali non può cadere alcun dubbio. Potrassi, volendolo, limitare a quest' ultimo genere quella prima causa fisica, cui nulladimeno io seguiterò a chiamar col nome di gravità universale, e a riguardare qual proprietà caratteristica della materia, siccome quella che non è punto equivoca, qualmente è l' estensione che ai corpi

sensibili non appartiene fuor che in apparenza (1). La impenetrabilità anch' essa non compete che agli elementi; e per altra parte la potrebb' ella per avventura esser comune a tutte le sostanze finite (2). La sostanza divina trovasi tutta da per tutto; intiera in ciascheduna molecola impercettibile a cui dà l' esistenza. Ma questa natura incomprensibile esiste fuori d' ogni località; quindi non se ne può niente conchiudere per riguardo ad esseri finiti. Non mancarono grandi scolastici, siccome un S. Tommaso (*Summæ* p. I, qu. LII, art. III) i quali insegnassero, non poter due angeli consistere in un luogo medesimo (3). Il luogo delle nostr' anime è

---

(1) Come abbiam notato di sopra, la gravitazione non si può considerare come una proprietà della materia se non per una mera ipotesi, e quand' anco i fenomeni della gravitazione provenissero da forze inerenti alla materia, sarebbe difficile tuttavia il determinare qual sia il modo d' agire di tali forze, e decidere la questione se si dà ne' corpi una forza che sia a dirittura attraente, ovvero se il loro avvicinarsi avvenga per l' azione d' altre forze speciali, poniamo di fluidi sottilissimi. Taluno ebbe già nominato l' *etere*, e Newton stesso ci volse il pensiero (Optic. in f.e): altri pensò di potere spiegare ogni attraimento de' corpi col calorico, come presso di noi il dottor Forni nel suo *Saggio sull' esistenza e proprietà del calorico* (Torino 1821). — Quanto all' estensione ella è così necessaria all' idea di corpo o di materia, che senz' essa non potrebb' essere alcun concetto di forza corporea, perocchè ogni forza o potenza corporea dee almeno *poter* operare nell' estensione, senza il qual modo di operare niun concetto ne rimane di detta forza.

(2) L' *impenetrabilità* suppone l' *estensione*, ed essa anzi è una conseguenza, un carattere di questa. Non si potrebbe mai applicare la qualità dell' impenetrabilità alle sostanze spirituali benchè finite.

(3) Non vedrei che si potesse dimostrare assurdo che dove un angelo opera, potesse operare anco un altro, quando si tratti di operazioni che non si escludono scambievolmente. Tuttavia convien riflettere, che se

'l luogo dell' azione loro, inerente alle molecole sopra le quali agiscono. Nel luogo ove agisce, l' anima è, siccome vedremo, il principio d' unità. Due anime per conseguenza non possono coesistere in uno stesso luogo.

Ma senza fermarci ad una tal questione, io amo meglio spiegare, in qual modo poterono insiem trovarsi in tante teste la persuasione che esista il pieno e l' idea della impenetrabilità della materia. Imperciocchè egli è evidente, che imaginando una sfera od un altro solido qualunque di rivoluzione, avente la superficie tutto all' intorno in contatto col pieno esteriore, questo solido potrà volgersi intorno al suo asse, e imaginando entro a questo, altri solidi di rivoluzione giranti egualmente sul loro asse, ne risulterà il doppio moto di rotazione e di traslocamento; e ideando di bel nuovo entro a questi secondi, altri minori solidi di rivoluzione, e così via continuando, vi si possono moltiplicare i movi menti all' infinito. Ma in tutto questo non è ancor nulla che valga a spiegare ciò che ne' corpi osserviamo, la facilità cioè con che si muovono in tutti i sensi, ogniqualvolta non incontrano l' ostacolo di qualche materia più o men difficile ad essere penetrata; ed ci si pare manifesto, che se tutto è

---

suol dirsi da' Teologi che un angelo è dove agisce, non ne vien mica di conseguenza necessaria, che ogni effetto che un angelo produce in un luogo, lo determini ivi inabitante, come non ogni effetto che l' anima nostra produce in un corpo al suo straniero è quello dell' animazione.

pieno, non potendo alcuna molecola nè ritirarsi nè allontanarsi per far largo, il moto, quale il veggiamo noi, riesce impossibile (4). Questo dà negli occhi; e malgrado questo, non vi si è nè punto nè poco badato; e ciò perchè ad ogni stante vedevansi corpi qua e là dimenarsi nell' aria e nell' acqua; e l' acqua specialmente, colle sue apparenze esteriori, ha dovuto contribuire assai a ciò che gli uomini s' avvezzassero ad associar le due idee di fluido e di pieno. L' abitudine ci chiude gli occhi su le assurdità. Così medesimamente un' altra difficoltà che presenta il pieno, s' è pur saltata a piè pari; e la difficoltà è quest' essa: dato il pieno, si potrà bensì distinguere in esso parti determinate, supponendo che vi siano contenute materie di diversa natura, oro p. es., ferro, selce, basalte ecc., benchè queste sostanze non vi si trovino separate per alcun intervallo. Ma se la materia vi è supposta omogenea, siccome appunto l' acqua credevasi un tempo, non sarebbe più possibile di concepirvi determinazione alcuna di parti che non fossero arbitrarie, giacchè di qui sarebbe escluso ogni principio di differenza. Fissiamo in essa un punto qualunque; trovandosi questo circondato tutto all' in-

(4) Non direi; giacchè vi può sempre essere nell' etere, o in altro fluido che tutto empisse, una facilità a muoversi contemporaneamente a un solido qualsiasi che si muove in esso, e a prendere il luogo lasciato dal medesimo, come vi è questa facilità nelle diverse particelle che compongono la sfera o il cilindro girante nel pieno sopra il suo asse.

torno, nè più nè meno dalla sostanza medesima, potrà ben essere, se così vuolsi, il centro d' un globetto, ma invan ne cercheresti la superficie. Abbiano pure separatamente preesistito le parti; ma posto il contatto perfetto in tutti i punti, è tolta via per ciò stesso ogni reale estremità; nè s' avrà più che una continuità, la quale rende l'estensione per ogni dove divisibile, ma in nessun luogo effettivamente divisa (5).

All' abitudine devesi parimente la confusione che s' è fatta delle due idee di sostanza e di materia, malgrado le assurdità che ne vengono in conseguenza. *Materies*, *hyle* era da principio il legno, onde lo scultore, il falegname faceva un idolo, una suppellettile; di che si tolse il vocabolo materia per indicare qualunque soggetto intorno a cui l'uomo imprende a lavorare. *Sostanza* fu detto primitivamente ciò che v' ha di più consistente e durevole al dissotto delle apparenze, *quod substat*. Fu poscia il soggetto sul quale opera la Natura, ciò che sostiene gli attributi, le proprietà, tutte le determinazioni, delle quali parecchie possono cangiare, il soggetto però rimanendo lo stesso. Il che diede occasione a pensare, che la sostanza è ciò che non muta, intantochè sopporta tutte le mutazioni di cui la sua natura è capace. Or bene, sotto l' opera

---

(5) Questa diversità di parti si potrebbe trovare determinata anche in una materia omogenea, mediante la diversa sfera, intensità o natura di forze straniere ad essa, e tuttavia operanti in essa, come se si suppongano azioni di angeli o d' anime.

delle nostre mani, le forme cangiano, ma resta la materia. D' altra parte, qualunque oggetto sensibile può somministrar materia all' operazione degli uomini. Per tal guisa le due nozioni si trovarono così vicine, che l' uso ha primamente consecrato il nome di materia ad indicare ogni sostanza palpabile; di poi un soggetto qualunque, a cui appartenga qualche proprietà accessibile a' nostri sensi; e tal nome ha conseguentemente finito per comprendere tutte le sostanze, che alla nostra imaginativa possono offerirsi. Di qui l' abito da molti contratto, d'applicar l' idea di sostanza a quella imagine della materia, che nel lor cervello han potuto delinearsi, al veder ciò che si tocca; il che li trae nella persuasione, che non si possa concepir sostanza la quale non occupi una estensione, mentrechè gli è vero soltanto, che non ce ne possiam rappresentar veruna sotto alcuna forma, se non in virtù di quest' illusione, che è pur la stessa d' onde nacque l' ostinazione di molti nell' affermar l' esistenza del pieno.

Ma quello che non si può nella imaginazione ritrarre, può assai ben concepirsi coll' intelletto. E' non occorre che di dare un preciso valore alle idee, badando a non lasciar che nel ragionamento nulla s' insinui, che non sia ben sicuro e ben chiaro. Ora, dopo tutto quello che fu per noi detto dell' esistenza, non rimane più alcun luogo a dubitare, che ad ogni attributo esistente non sia necessario un soggetto reale, cui l' uso ne consente di chiamare sostanza. Così, essendo la gravità un at-

tributo esistente, il soggetto di essa sarà una sostanza, e questo soggetto essendo la materia, sarà la materia una sostanza grave. La onnipotenza è un attributo che esiste; quindi il suo soggetto, la causa prima, sarà una sostanza onnipotente. L' identità d' un vocabolo potrà essa farci pensare un istante, che questi due soggetti reali siano della medesima natura? che non le siano queste, due sostanze altrettanto differenti, quanto i loro attributi? Dovrò io imprendere a dimostrare, che la volontà onnipotente, la quale dà alle molecole la gravità, non può poi ella medesima essere, nè una molecola, nè una quantità di esse?

A me basta di osservare, e questo era il mio scopo, che si può molto ben concepire ciò che indarno imaginar si vorrebbe; avendoci testè convinti la ragione, esistere una sostanza, di cui la materia non può presentarci alcuna imagine. *Vero* è che questa idea tutta intellettuale di sostanza, non aggiugne propriamente nulla alla cognizione che l' attributo ci dà del soggetto. Ma essa almeno non induce in errore, siccome può indurre il vocabolo, allorchè il soggetto è un corpo, per la confusione che suol farsi della sostanza de' corpi con quella de' loro elementi. Questi elementi e i corpi da essi composti, hanno attributi differenti; quello però d' un' estensione sensibile, non s' aspetta nè agli uni nè agli altri. E di vero, non ci possono i nostri sensi tramandar la imagine d' una molecola impercettibile; quella poi che ci danno, l' imagine cioè dei corpi, ha una continuità che non s' ap-

partiene punto alla loro sostanza. La vuol quella pertanto essere emendata; e ci è forza riconoscere, che non altro che una illusione ha congiunto l'idea dell' estensione alla sostanza, e così somministrato il falso principio su cui sta fondato lo spinozismo. Imperciocchè, se l' estensione è essenziale alla sostanza, ed oltr' a ciò da' corpi totalmente occupata, già ne vien per necessaria conseguenza, che non possa esistere altra sostanza che quella de' corpi. Ora, nell' universo esiste un principio unico, intelligente; questo adunque avrà comune coi corpi una sostanza unica. Deriva cotale assurdità dalla sorgente medesima, che ha dato origine all' idea del pieno.

Ecco per lo contrario l' ontologia che discende dalle nostre discussioni precedenti. L' Essere è l' opposto del Nulla; e dividesi in *esseri individuali* ed *esseri di ragione*. V' ha certuni, i quali, nel porre per certo bel vezzo in derisione gli scolastici ed i loro esseri di ragione, sonosi assuefatti a non altro indicare con quest' ultima frase, che capricci e strane idee, che meglio si direbbono esseri di sragione. Ma egli si sarà osservato, io spero, che per me gli esseri di ragione son niente meno che verità eterne. Gli esseri individuali sono necessariamente in ciaschedun istante determinati in tutti i sensi dall' esistenza; due determinazioni, quella cioè del tempo e del luogo, non convengono che agli esseri finiti. L' infinito per contro non è in alcun tempo in un luogo piuttosto che in un altro. La grandezza o quantità, la forma o figura, e

molte altre determinazioni sono manifestamente relative all' essere intiero e compito; e quelle che per avventura fossero le stesse sia pel tutto che per le parti, non deggiono tuttavia riferirsi che solo al soggetto di cui si parla. Il soggetto di tutte le determinazioni di ciò che esiste, è in metafisica denominato *sostanza*. Epperciò nel senso metafisico, la sostanza d' un corpo è tutt' altra cosa dalle sue molecole. Esista p. es. un corpo molle e flessibile; il soggetto di cotali attributi sarà una sostanza flessibile e molle; il che non può dirsi a gran pezza delle molecole elementari. L' idea pertanto di sostanza dee solo applicarsi, nè più nè meno, al soggetto delle determinazioni, qualunque esso siasi. Questo soggetto non può punto meglio esistere senza determinazioni, che non possano le determinazioni senza soggetto. Non la è questa che una tal qual maniera di riguardar l' essere, onde potercene rappresentare una scomposizione arbitraria, nella quale la sostanza altro non è, che l' essere medesimo tutto intiero, considerato siccome il soggetto che tutte riceve le determinazioni. Ed ecco il perchè il nome di sostanza non ci apprende mai nulla; della qual cosa non lasciam di dolerci, confusi e smarriti fra le diverse accettazioni della parola; conciossiachè siam ben lontani dal pensarci, ch' ella s' abbia in ontologia un così semplice significato (6).

(6) La maniera colla quale il nostro autore vuole che si prenda la parola *sostanza* trarrebbe la conseguenza che vi fossero sostanze meramente *ideali*. Secondo l' uso comune di parlare sembra che per sostanza

Capitolo XII.

Secondo passo.

Dalle sin qui fatte osservazioni appar manifesto, che in ontologia *sostanza*, *soggetto reale* ed *essere individuale*, non sono che una cosa sola, e tre facce, volea dire, del medesimo oggetto; e che conseguentemente rileva assai che non la si sbagli circa il vero soggetto al quale appartiene l' esistenza, secondo che abbiamo osservato nel cap. VI, in proposito dello spazio vuoto. Imperocchè dire che uno spazio così fatto è un soggetto esistente, gli è un farne una sostanza (1). Nè un' eguale attenzione a ben discernere il vero soggetto, riesce men necessaria, al fine di non moltiplicare le sostanze, alloraquando il soggetto è un solo; così, supponendo che la composizione de' corpi sia determinata da una prima causa fisica, egli è evidente che il soggetto di questa composizione è quello stesso della

---

s' intenda sempre qualche cosa concepita come *reale*, nel qual senso in un corpo non v' è altra sostanza che quella delle molecole che lo compongono. Il composto non è una nuova sostanza, ma è un aggregato di sostanze: io lo considero come un *soggetto ideale*, ma non come una vera sostanza, la quale ha bisogno, per esser unica, dell' unità.

(1) Il dire, che un dato spazio esiste, non è un dire ch' egli sia un soggetto o una sostanza; e si noti bene, che è cosa gratuita e anco falsa l' affermare, che tutto ciò che è, debba essere necessariamente sostanza o accidente: pregiudizio da me più volte citato al tribunale de' sapienti.

gravità. Nè parimente altro soggetto dee avere la prima causa fisica della formazione de' germi, e del loro sviluppamento, avvegnachè tutti gli esseri generati sono pesanti. Per la qual cosa, il soggetto di queste tre cause fisiche prime, se non forse di parecchie altre ancora, è nient' altro che materia, con questa differenza però, che la gravità agisce ugualmente ed indistintamente in tutto questo genere di sostanze; il principio di composizione agisce in una differente maniera sopra differenti specie di molecole, facendo esistere per cotal guisa differenti specie di materia; il principio generativo finalmente non esercita la sua azione che su certe specie di materia, e conformemente alla loro costituzione.

Sebben la forza della gravità divenga infine insensibile fra astri qua e là disseminati a grandissime distanze nel vuoto interminabile, è dessa tuttavia, la gravità, il principio che insiem tutti li collega e ne forma l' universo. Per essa sola esiste una scambievolezza d' azione e di reazione fra questo tutto immenso e le sue parti, non escluse nè anco quelle, che si trovano giù giù profondissimamente sepolte in uno de' suoi globi più sterminati. Essa è medesimamente, che fa un sol tutto di ciascheduno di questi globi, ove un infinito numero di esseri esiste, i quali non sono insiem congiunti fra di loro, nè aderenti al globo pel principio di composizione, il quale forma bensì altri tutti d'una più particolare unità, per via dell' adesione delle parti. Questa unità più particolare non è però an-

cora unità perfetta; non essendo questa adesione una continuità, siccome è quella delle parti che imaginar si possono negli elementi, i quali, a motivo della loro semplicità, è impossibile scomporre. L'adesione prodotta dal principio componente non è che una forza, dal principio medesimo resa inefficace fra certe molecole, allorchè certe altre s'avvicinano a contatto di quelle. Questo principio se non s'oppone sempre al contatto di qualche punto, ritenendo nulladimeno soventissime volte le molecole aderenti ad una piccolissima distanza, non però assolutamente nulla, le lascia in sufficiente libertà di eseguire movimenti intestini, e dà loro più o meno di facilità di alterare e scomporre l'intiero corpo. Questa facilità, per via d'una serie di scomposizioni, indispensabili per composizioni novelle, fa continuamente sorgere la novità da per tutto, e moltiplica i differenti esseri individuali, contando que' che succedono, insiem con quelli di cui essi tengono il luogo; intantochè il principio generativo ne fa una moltiplicazione ancora più meravigliosa, coll' aggiugnere all' adesione delle molecole un altro principio di unità, l'organizzazione (2), quella combinazione cioè di parti di differente costruttura, in tal maniera disposte da operar, per dir così, di concerto, come altrettante parti di differenti meccanismi componenti una macchina sola.

---

(2) Il principio generativo produce non solo *organizzazione*, ma anche *organizzazione vivente*.

Egli è impossibile di formarsi un' idea della moltiplicità incalcolabile, della prodigiosa varietà di oggetti d'ogni maniera, onde queste tre cause, applicate alla materia, deggiono arricchire il mondo. Eppur tutto questo non varrebbe gran fatto più del nulla, ove non esistesse un' altra causa fisica prima, il sentimento (3). Le cose non hanno alcun pregio se non in vista del piacer che possono procurare; nè io potrei indurmi a credere, che a Dio potesse tornar gradito lo starsene di per se solo, come a trastullar colla pura materia. Questa grand' opera non mi par degna del suo autore, se non in quanto fu da essolui popolata d' esseri sensitivi. Per tali esseri unicamente, i soli capaci di goderne, poteva il mondo materiale aver del buono e del bello; sono anzi essi medesimi, che ne fanno la più meravigliosa bellezza. Senza di essi, le cause fisiche altro non potrebbono che trarsi dietro serie non interrotte di effetti uniformi e necessarii. Al sentimento solo è dato di spezzar le catene d' una necessità monotona per via di fatti volontarii, i quali fanno piegar gli avvenimenti da un andamento troppo regolare ed uniforme; di lor procacciare interesse, ed arrecarvi la grata sorpresa degli accidenti fortuiti.

L' esistenza del sentimento è adunque altrettanto essenziale alla bellezza del mondo, quanto certa e

(3) Il sentimento-causa di cui si parla qui, è quel primitivo che comprende la stessa intelligenza: il sentimento sensitivo-intellettivo.

incontestabile, per fin dove s' estende l' immediata conoscenza sperimentale che ne ha ciascuno di noi. Ma non è meno incontestabile, che v' ha nel sentimento tutto ciò che dee trovarsi in qualunque prima causa fisica, dir voglio un' azione, di cui non puossi imaginare alcun mezzo. Il perchè non mancarono metafisici di gran nome, i quali si persuadessero d' aver posto in evidenza che le idee di ciò che sentir crediamo, ne vengono immediatamente da Dio. Niegarono costoro il sentimento alle bestie; il che suppone ad un tempo, non avere i sensi alcuna dipendenza da' loro organi, e potrebbe far credere, che prima d' ogni altra cosa faccia d' uopo dimostrare ciò ch' io stabilisco siccome un fatto. Ma senza pigliarmi alcun pensiero d' un dubbio il quale non s' affaccia in su le prime, e ne' miei principii nemmanco esiste, io comincierò dal dilucidar la questione, supponendo che gli animali son tutti più o men capaci di prender piacere co' loro sensi del mondo materiale, e di far movimenti volontarii.

Il volontario è una determinazione presa con cognizione (4); quindi non si dà volontario senza intelligenza. Ma per poco siasi fatto riflessione agli sviluppamenti del nostro spirito, si vede ben tosto

---

(4) Qui l' autore ricade senza avvedersi nel sensismo de' suoi tempi, dando all' animale bruto qualche conoscimento. Veggasi la spiegazione che io ho dato nell' *Antropologia*, lib. II, sez. II, c. XI, di tutti i fenomeni che apparentemente dimostrano qualche intelligenza ne' bruti, e ognuno si convincerà che il conoscere è proprio del solo uomo.

passare una differenza essenzialissima fra una intelligenza la quale può svilupparsi mediante la parola, ed una intelligenza che di tal mezzo va priva. Ed ove non dimentichiamo che l'Autor della natura sa quel che fa, noi saremo ben certi, che cotal divario fra l' uomo e 'l bruto, non dee unicamente attribuirsi all' organo vocale. Ogni cosa dee sostenere una proporzione esatta negl' individui, nella specie loro perfetti. La dose di loro intelligenza non debbe avere un soprappiù che si rimanga in essi per sempre inutile. Laonde egli è certo che l' intelligenza stessa del bruto è quella che è incapace di quella maniera di sviluppamento, per cui si rende necessaria la parola.

Ma nello accordare che facciamo alle bestie il sentimento, siam ben lontani dal poter applicare a questo vocabolo una nozione così precisa, come quando parliamo del sentimento, onde noi medesimi andiam forniti. Ne fa d' uopo adunque *prima* di tutto limitarci a quanto ci è perfettamente cognito per esperienza, alla nostra facoltà cioè di fruire del mondo materiale, e di eseguir movimenti volontarii. Tale facoltà ha un' intima connessione co' sensi e con una intelligenza la quale chiamasi ragione, appunto perchè gode di quella perfettibilità che si sviluppa col mezzo della parola. Ragione e parola hanno in greco lo stesso nome, λόγος; ed avvegnachè parlar si possa senza ragionare, non riusciremmo però a ragionar giammai, quando non ci valessimo a tal uopo della reminiscenza almeno delle parole, nel caso ne sopprimes-

simo i suoni. Tanta è la difficoltà di sostituire alle parole altri segni, che ad onta dell' esempio che ne abbiamo in contrario ne' sordi-muti, non lasciam tuttavia di congiungere insieme queste due idee (5). Il nostro ragionamento suppone l' imaginazione e la memoria; la imaginazione ha connessione più prossima co' sensi, ed i sensi son vincolati a' loro organi. Ma egli è facile il convincersi, che il movimento organico non è altrimenti la sensazione da esso lui cagionata; altro non avendo noi intorno a questo movimento, che ingegnose congetture, le quali non hanno relazione di sorta coll' idea della sensazione, tal quale noi la sperimentiamo; e che conseguentemente la è da noi conosciuta con altrettanta facilità e certezza, quanta è dubbiezza nella sua fisiologia (6).

Possiamo noi dunque con ogni fondamento comprendere, sotto la nozione del sentimento, questo tutto a noi interiore, di cui la ragione occupa il mezzo, la volontà e le sensazioni gli estremi, escludendone però gli organi sensorii (7). Or la nostra coscienza ne accerta, che questo tutto appartiene ad un solo e medesimo soggetto. Fu già per noi

---

(5) I sordi-muti adoperando la scrittura o la mimica, sostituiscono realmente degli altri segni a quelli della parola, non potendo la scrittura o la mimica che adoperano risvegliare ad essi la memoria de' suoni, che non hanno mai uditi.

(6) Ottimamente detto contro gli *organizzazionisti*.

(7) La *volontà* appartiene all' ordine razionale che è infinitamente superiore all' ordine delle sensazioni animali: all' attività sensuale giova mantenere il nome d' *istinto*.

altra volta osservato che, nel parlar di noi stessi, ben sovente restringiamo il soggetto all' interno, a quello cioè che è precisamente il soggetto, di cui uno fra gli attributi è il sentimento, ciò che dicesi *anima*, e che debb' essere una sostanza, essendo indubitatamente un soggetto reale.

L' anima pertanto non è nè l' organizzazione, nè un movimento; cose tutte che non esistono se non in virtù dell' esistenza, l' una del corpo organizzato, l' altra della materia che cangia di posto; di che si par chiaro, queste non esser altro che determinazioni, non già esseri individui, la cui esistenza ne possa le determinazioni sostenere. È adunque l' anima, o una porzione della materia stessa de' corpi, ovveramente una sostanza immateriale.

Io non m' indugierò intorno alla fisiologia della glandula pineale, della midolla del cervello, del corpo calloso, dei nervi, delle estremità loro, del loro umore o degli spiriti vitali, nè di parte veruna o solida o fluida del corpo umano. Certo di qui trar si potrebbero argomenti, onde provare che l' anima non è niente di tutto ciò. Ma egli basta osservare, che a nissuna aggregazione di molecole può competer mai l' unità dal sentimento richiesta. Non è nella materia vera unità, da quella in fuori di ciaschedun elemento. Or posto che un elemento potesse sentire, già ne seguirebbe che parecchi altri sentir potrebbero egualmente la cosa stessa. Ma con questo non s' avrebbe ancora che una conformità di sentimenti di più soggetti; laddove per lo contrario quel che proviamo noi si è, che il sentimento può

variare ad ogni istante, rimanendo pur sempre un solo e il medesimo il soggetto che sente. Quindi la unità di questo soggetto è altrettanto reale e perfetta, quanto quella d' un elemento (8). Se non che, le proprietà d' un elemento materiale, atomo inalterabile, sottoposto a certe leggi di moto sempre necessario, stanno in opposizione coi cangiamenti, e col volontario dell' essere senziente. Quest' essere adunque, non men semplice che un atomo, è però tutt' altra cosa; è ciò che diciam sostanza immateriale.

Capitolo XIII.

Dell' anima.

Noi siam pervenuti ad una conchiusione, la quale merita di essere dilucidata. Si ritenga bene quanto fu da noi apertamente dichiarato, che una sostanza immateriale è un essere, di cui non possiam formarci alcuna similitudine, un oggetto il quale non può pignersi alla nostra imaginazione. Lo si può sol raggiugnere per via del ragionamento; se non che al postutto hà ciascheduno di noi della sua anima

(8) L' elemento de' corpi non è veramente semplice, egli ha una forma: l'una delle sue faccie si distingue dall' altra, e potrebbe esser diviso da una forza superiore non meno che se fosse una vasta mole. Nè pur la semplicità del punto matematico può paragonarsi a quella dell' anima; e il farsi ciò comunemente è cagione che i concetti che gli uomini, e diciam pure anco i filosofi, si forman dell' anima, sogliano di molto traviare dal vero.

una conoscenza di sentimento immediato, che l'assicura dell' esistenza di essa, senza dirgli però ciò ch' ella sia.

Nulladimeno Cartesio essendosi nella sua seconda meditazione *De natura mentis humanæ* proposto, *quod ipsa sit notior quam corpus*, conchiude: *nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi* *. Io non adotto i suoi principii; ma parmi non vorrà tornare inutile, se co' miei proprii spiegherò la sua tesi.

Rigorosamente parlando, il significato di *mens* è più ristretto che quello di anima; ma e' basta intendersi, che qui si tratta di quella parte di noi, la quale è il soggetto del sentimento. L' intima certezza sperimentale che abbiamo dell' unità di questo soggetto, ne fa sicuri che, sebbene differiscano le nozioni de' due vocaboli, l' essere però di cui vuolsi parlare, è assolutamente lo stesso. Rimane a vedere, come quest' essere ci sia più cognito che non *il* corpo.

E' si scorge ad un tratto, che non è punto questione dell' apparenza, la quale è l' oggetto che ci ritrae la nostra imaginazione; chè dell' anima non si può aver dipintura di sorta. Dobbiamo adunque badare a non lasciarci illudere dall' abitudine d' associar l' idea di evidenza alle idee analoghe alla vista. S' avvantaggiano bensì queste su le altre, nello scorgerci che fanno alle più compite e soddisfacenti

---

* Cartesii *Meditationes* . . . Amstelodami a. 1670 p. 9 et 14.

conoscenze, delle figure, dir voglio e delle grandezze, non già delle sostanze. Conviene oltr'a ciò rammentarsi, che *sostanza* altro non è che il soggetto dell' esistenza. Che se a questo aggiungiamo un' idea, sempre confusa, di essenza, le due sostanze, dell' anima cioè e del corpo, ci rimarranno amendue per sempre ugualmente sconosciute (1).

Dietro queste considerazioni egli è facile vedere, che il corpo è quello che conosciamo il meno; nol conoscendo noi che col mezzo degli organi, per via di sensazioni, cui fa d' uopo debitamente interpretare a fin di trarne la conseguenza, che esiste un corpo a noi pertinente; laddove l' esistenza dell' anima si deduce da ciò che fa ella stessa, di cui ha una conoscenza più immediata e più perfetta. V' ha di più. Insino a tanto che non si scorge la differenza del soggetto di queste due proposizioni: *io voglio*, *io sono pesante*, non si conosce per anco abbastanza nè il corpo nè l' anima; e non appena io so che *io* è pur sempre la mia persona, ma che tal fiata si riferisce a quella parte di me la quale è il soggetto del sentimento, tal'altra comprende eziandio il corpo che m' appartiene in proprio, allora io concepisco che, dicendo: *io penso*,

---

(1) L' *essenza*, secondo noi, è ciò che si racchiude nell' idea d' una cosa: niente dunque di più chiaro e di meno confuso dell' essenza, che è il principio e il riassunto di tutte le nostre cognizioni. Ma il nostro autore piglia la parola *essenza* all' uso de' Lockiani, per indicare quell' ultima base incognita che si suppone esistere quasi direi nel fondo dell' entità di tutte le cose reali.

io voglio , *io provo piacere* , il soggetto , cioè l' anima, m' è cognita per un sentimento immediato; ciò che non può egualmente aver luogo pel soggetto del peso , quando io dico : *io sono pesante;* attesochè, ammesso aver io del mio peso un' immediata sensazione , non mi fa questa ancor nulla conoscere del mio corpo , a meno che io non la sviluppi, dicendo: *io sento che il mio corpo è pesante;* nella qual proposizione due sono i soggetti, de' quali il primo solamente è lo stesso che nelle proposizioni *io penso* , *io voglio* , *io provo piacere* , le quali suppongono ch' io già mi sappia antecedentemente, che il lor soggetto esiste. Imperciocchè, ov' io l' ignorassi, potrei dire soltanto: *si sente* , *si vuole*, non mai *io sento*, *io voglio.* Il vocabolo *io* è la più determinata espressione che s' abbia d' un individuo. È un pronome, del quale in latino si può fare a meno, perchè il verbo non è per niente equivoco. *Cogito* val quanto *ego sum cogitans.* Ora egli è evidente ch' io sentir non posso ciò che viene enunciato da questa proposizione, s'io non sento due cose, la prima delle quali è ch' io sono; e s' avrà presente alla memoria che, trattandosi d' individui, *essere* è lo stesso che *esistere.*

Noi non ci avvediamo a gran pezza, che il primo di tutti i nostri sentimenti è quello della nostra esistenza, e ciò perchè un sentimento così abituale non attira a sè la nostra attenzione, se non in quanto si fa talvolta più disagioso o più dilettevole del solito. Ma perchè è più facile di farvi attenzione, lorchè si gode o si soffre , non ne vien mica per

ciò, che non gli si possa prestare orecchio senza di questo. Un ragazzo non ha primamente che la confusa idea d' un' esistenza piacevole o dolorosa; ma il cangiamento che succede appunto nel modo di sua esistenza, gl' insegna ben presto a separar l' uno dall' altra; e benchè non sia per anche atto a disviluppar ciò che sente, debb' egli nulladimeno riconoscere, che in entrambi i casi, o sia che sentasi bene, o sia che sentasi male, questo v' ha di comune ch' egli si sente. Una tale osservazione non si presenterà ancora al suo spirito netta e sgombra d' ogni caligine; ma la debb' essere tuttavia sufficiente, perch' egli concepisca di sè un'idea, senza la quale ei non potrebbe mai fare se stesso il soggetto del suo pensiero (2).

È un' assurdità il pretendere che la prima proposizione che l' uomo esprime, sia una conseguenza. Qualunque verità di fatto suppone una conoscenza prima, non dataci dalla ragione (3). La mia esistenza è adunque un fatto, la cui prima cognizione io non posso in verun modo attribuire ad un entimema.

Ma quanto è vero che noi in tal guisa conosciam

---

(2) Non è necessario che il bambino conosca di esser il soggetto del suo pensare, acciocchè possa pensare. Lo stesso si dica quasi d' ogn'altra sua operazione: egli può farla senza sapere di esserne il soggetto o l' autore. Chi gliene dimandasse, il farebbe ben tosto riflettere sopra se stesso, e in quel punto, ma non prima, lo saprebbe, perocchè in quel punto scuoprirebbe quella verità colla sua mente.

(3) Vuol dire *dal raziocinio*. Ma anteriore al raziocinio vi è la *percezione*, che per altro è anch' essa una funzione della *ragione*.

la nostr' anima per via d'un sentimento immediato, altrettanto è poi certo, che questa conoscenza non si sviluppa in noi che per una serie di riflessioni, e che per procacciarle una sufficiente distinzione e chiarezza, convien fare due passi; il primo è di distinguere l'anima dal corpo, l'altro di veder che l'anima debb' essere immateriale. Per quel che spetta al primo, basta fare attenzione a ciò che accade in noi. Egli è facile di riconoscere che noi possiam volere, e che la nostra volontà mette in movimento un corpo, il quale però non dipende in tutto e per tutto da essa. Così p. es., ciò che a questo corpo è necessario, per costituirlo, per conservarlo; ciò che il fa proprio a servirci come d'instrumento per godere del mondo materiale, ed agire sopra gli altri corpi, tutto ciò viene effettuato da cause le quali operano a nostra insaputa. Il che ne fa vedere che non è desso opera nostra, che noi non abbiamo in poter della nostra volontà la sua esistenza, ma sì solamente il suo uso; che gli è questo un podere, di cui non ci è concesso che l'usufrutto. Ma da che si pensa essere a nostra disposizione l'uso d'un corpo, la distinzione è già bella e fatta fra ciò che comanda e ciò che obbedisce, fra l'essere che vuole e la macchina che serve al suo volere.

Il secondo passo è anch' esso diretto a far egualmente attenzione a ciò che in noi succede; ma ei dimanda una più accorta e sottile considerazione sull'unità dell'essere che vuole, pensa, appercepisce, sente, ha in poter suo gran parte del mec-

canismo del corpo. Ciò tutto è compreso nella facoltà de' movimenti volontarii. Perocchè la volontà suppone una qualche conoscenza; e noi siamo inoltre certissimi, che l'essere che vuole, è in noi assolutamente quello stesso il quale gode o soffre, e quello che gode o soffre, non è altro da quel che sente. Per la qual cosa le facoltà della nostr' anima trovansi tutte implicitamente in quella di volere, tal quale noi la possediamo. Ora ciò che sente e vuole, non è altrimenti una macchina, ed una macchina si è pure il corpo. Nel corpo adunque è un altr' essere il quale, per uno di que' voleri di Dio, i cui effetti immediati sono prime cause fisiche, è reso sensibile all' azione degli organi sensorii, ricevendo nel medesimo tempo un impero su parecchi movimenti del corpo; e la stessa onnipotente volontà, la quale insiem congiunge questi due esseri per comporne un uomo, comincia a tal uopo per far esistere un' anima, quando v' ha un corpo che ne la richiegga. Noi abbiam già detto, che la natura non è che l' effetto d' un volere di Dio; di che segue, esser naturale l' azione reciproca fra l' anima e 'l corpo.

Capitolo XIV.

Principio equivoco di Cartesio.

Presentemente si osservi ch' io ho preso le mosse da una verità di fatto, cioè che noi pigliam diletto del mondo materiale, ed abbiamo in poter nostro certi movimenti volontarii; che quanto ho detto dell' anima, servì alcun poco a sviluppare questa verità; ch' io m' ho creduto finalmente di spiegare il fenomeno col supporre una prima causa fisica. Egli è chiaro, che a chi non tornasse soddisfacente cotale spiegazione, è piena facoltà di cercarne un' altra migliore; e che quando non se ne rinvenisse alcuna che appaghi, non s' avrà più a far altro, che riconoscere e confessare ingenuamente, che gli è questo un fatto per noi inesplicabile (1). Quindi Cartesio dovette pigliar la filosofia ben a ritroso, per giugnere al punto di niegar piuttosto il fatto, benchè noi non ne possiam da principio dubitar menomamente.

Nella grata illusione d' avere scoperta la buona via, questo immaginoso pensatore ne deviò insin dal primo passo, applicando a quistioni di fatto ciò che non conviene che alle verità necessarie, senza badare essere impossibile che v' abbia ragione di

---

(1) Non così; ma solamente, che non se n' è ancor trovata la spiegazione.

sorta, la quale dimostri ciò che pur potrebbe assolutamente non essere. L' altro passo ch' ei diede in falso, fu il suo principio sofistico: *illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio* *. Quest' *illud omne* vi confonde due idee, quella cioè d' ogni essere, e quella d' ogni proposizione. Puossi ben concedere, che qualunque proposizione, la quale con molta chiarezza e distinzione si concepisce, è vera; sebbene, a parlar più chiaramente, dovrebbe dirsi, che ogniqualvolta è evidente la convenienza dell' attributo col soggetto, non s' ha più a dubitare della proposizione. Ma se l' idea, che si concepisce chiaramente e distintamente, non contiene un' affermazione, in tal caso si può dir solamente, che la cosa non è punto assurda, che non la è assolutamente impossibile (2). Ciò solo è fuor d' ogni dubbio, che senza idee affatto chiare e distinte, si manca mai sempre di buon motivo e fondamento per nulla affermare (3); che prima di tutto dobbiamo far sì di ben concepire le cose delle quali

---

* Cartesii *Meditationes* . . . Amstelodami a. 1670 p. 15.

(2) Dicendo che la cosa concepita non è assurda, già si *asserisce* qualche cosa, e però si concepisce chiaramente una *proposizione*. Se la concezione si limita all' idea, non vi ha pericolo d' errore, perocchè in un tal caso non si può assolutamente pronunciar cosa alcuna, che sarebbe contro l' ipotesi, e però non ci ha nè pur bisogno in una tale *supposizione* della regola dell' idea chiara per non errare.

(3) Questa proposizione merita di essere bene spiegata. Si può talora anche con ogni certezza asserire qualche cosa intorno ad un oggetto di cui pure non si ha un' idea chiara e distinta; ma si dee aver sempre un' idea chiara e distinta di ciò che si pronuncia intorno ad esso. Questa osservazione è importante.

si tratta. Ma conchiudere che una cosa è, sol per questo che la si concepisce, e che è tal quale la si concepisce, è il mezzo appunto di confondere insieme la possibilità colla realità.

E si fa ben peggio ancora, applicando alla fisica il principio inverso, che *tutto che non possiamo ben chiara e distintamente concepire, è falso.* Certo, che non v' ha cosa possibile, ove di essa non sia pur anco possibile la chiara e distinta idea. Ma tutto ciò che è concepibile, non potrà più egli per questo essere superiore alle forze del mio intendimento? Adunque, la incapacità mia di concepire non prova nulla; che anzi, allora soltanto ch'io concepisco perfettamente due termini, e ne scorgo positivamente la ripugnanza, ne posso con tutta sicurezza niegar la congiunzione. Ovunque io non veggo ben chiaro, se trattasi di verità di ragione, mi starò contento al dubitare; se poi la quistione è di fatto, allora io mi studierò di bene assicurarmi del fatto stesso; al quale oggetto vero è che si richieggono pur anche idee chiare e distinte, ma di ciò solamente che è necessario per determinare quel che si pone siccome un fatto, lasciando a parte la questione del come abbia potuto effettuarsi. Or quest' altra quistione io potrò, se m' aggrada, affrontarla di poi, senza però averne a meravigliar punto, ove non mi riuscisse di trovarne scioglimento veruno.

Cartesio pel primo si trovò illuso dal suo principio, il quale, oltre la confusione poc' anzi accennata, per cui si dà l' esistenza alle verità di ra-

gione, racchiude un altro equivoco nell' applicazione che se ne fa. Le parole *io concepisco* vi si trovano sempre adoperate là ove dovrebbe in quella vece dirsi solamente *e' mi sembra di concepire*. Conciossiachè, essendo un' idea di più altre composta, se io tutte le concepisco *valde clare et distincte*, meno però una, a motivo di qualche sua difficoltà la quale sfugge talmente alla mia attenzione ch' io non me ne do affatto il menomo pensiero, in tal caso io mi crederò sicurissimo d' aver tutto perfettamente compreso. Per tal guisa Cartesio facendo gabbo a se stesso, trovar dovette il suo principio altrettanto più fecondo d' importanti conseguenze, in quanto maggiori illusioni si travolse. E di vero, non si died' egli a credere d' avere spiegati pressochè tutti i fatti della natura? Ma non è qui il caso di parlar de' suoi errori, sì bene delle conseguenze del suo principio; conseguenze che non lasciano anche al dì d' oggi di nuocerci assai nello spirito di non pochi, a' quali si dà ad intendere, ch' ei concepiscano con molta chiarezza e distinzione, fra l' altre cose, essere impossibile che l' anima e il corpo agiscano realmente l' uno sull' altro.

Forte sorpresi ed abbagliati alle sublimi sottigliezze d' una metafisica audace, distendentesi oltre misura in sul territorio della fisica, lasciano essi trascorrere certe gratuite supposizioni per entro ad idee, su le quali ragionano con quella sicurezza medesima che un geometra sopra le sue definizioni, non riflettendo che il soggetto in geometria è l'idea determinata dalla definizione stessa, laddove in fi-

sica non dipendendo in alcuna maniera dalle nostre definizioni la determinazione dei soggetti, non abbiamo perciò ragione alcuna di credere conformi agli oggetti reali le nostre idee, se non in quanto che tutte le conseguenze delle medesime trovansi verificate nei fenomeni naturali. Suppongono costoro che l' essenza dell' anima è di pensare, quandochè le è più veramente essenziale d' esser nata-fatta per animare il corpo; suppongono che all' essenza del corpo ripugni di far checchessia altrimenti che per via di urto, collo spignere ed essere spinto, ed hanno in conto di essenza del corpo la misura dello spazio (l' estensione) niunamente proporzionale alla materia che in esso è contenuta.

Noi non conosciam l' essenza nè dell' anima nè del corpo, nè d' alcun altr' essere esistente. Ma senza prendermi l' incarico di darne una dimostrazione a questi metafisici, io mi contenterò di chieder loro, s' egli non sia per avventura essenziale a qualsivoglia essere finito di dipendere da Dio. Or bene compiasi, in conseguenza di ciò, la nozione ch' ei si formano dell' essenza del corpo, e questa viene ad essere *un' estensione . . . . dipendente da Dio*; e siccome tutto ciò che a questa dipendenza può tener dietro, deriva dall' essenza medesima, non si vede il perchè debbano eglino limitarsi a non accennare fra le proprietà del corpo che solo quelle che si ottengono dallo sviluppamento della prima parte soltanto dell' essenza, tal quale dovrebbero essi enunciarla. Il che, a parlar nettamente e senza sottigliezze metafisiche, torna ad

un medesimo con quel che ho detto della volontà onnipotente, e delle prime cause fisiche; avvegnachè ho fatto osservare, che il soggetto di parecchie di queste cause essendo la materia, è questa per conseguenza dotata di proprietà che non si deducono l' una dall' altra (4).

Voi non comprendete, io mi farò a dir loro, come la nostra volontà agisca sulla materia. Ma e comprendete voi dunque in qual modo agisca Iddio? Dirò di più; e come avete voi potuto pensare che la volontà divina regge l' universo, se non per questo appunto che avete concepito, che la vostra volontà agisce sul vostro corpo? L' azione d' una volontà è da voi riconosciuta concepibile dall' istante che l' accordate alla volontà di Dio. Quello che vi riesce inconcepibile si è il mezzo di quest' azione, o per dir meglio, voi non vi scorgete mezzo di sorta. E ciò vi basta per esser sicuri che la nostra volontà non ha azione sul corpo (5)! che non la è se non causa occasionale! E che? la volontà di Dio non è per avventura più che causa occasionale anch' essa?

---

(4) Che le proprietà della materia non si possano sempre dedurre l' una dall' altra, ciò sembra nascere dalla nostra ignoranza; perocchè se tutte le proprietà di un dato oggetto non dipendessero da una primitiva, quell' oggetto non potrebbe essere uno, ma più.

(5) Fin a tanto che si parla del corpo volgare e fenomenale, trovasi veramente un *assurdo* nell' ammettere che v' abbia azione immediata fra lui e lo spirito. Ma il *corpo volgare e fenomenale*, non è il *vero corpo* e reale. Conviene adunque considerare il corpo extra-soggettivo e reale per poter dimostrare la possibilità e la verità dell' influsso fisico; il che dobbiam pur dire essere sfuggito a' filosofi che ci precedettero.

Se mi venisse detto che la posizione rispettiva di tutte le parti, qualunque siano, della materia, o di differenti parti di materia di questa o di quell' altra specie, sono cause occasionali della gravità, del magnetismo, dell' adesione, e di pressochè tutti i fenomeni chimici, la verità ch' io ravviserei in questa proposizione, mi darebbe almeno il senso della frase. Ma alloraquando, a fin di niegare alla volontà d' esser la vera causa de' movimenti volontarii, si va dicendo ch' essa non ne è che causa occasionale, altro per mia fè io più non discerno in un così fatto gergo, se non polvere che si vuol gittare negli occhi. Chi non sa che dicevansi qualità occulte le cause ignote degli effetti conosciuti? Eppur fu dato loro lo sfratto, per isdegno concetto contro a certi filosofi i quali, mediante questi vocaboli, volean aver l' aria di saper quello che pur confessavano d' ignorare. E intanto ce la lasciamo accoccar da una frase, ove s' accoppiano due idee inconciliabili, per isfuggir colla prima le difficoltà che incontrerebbe l' altra? Il vocabolo *causa* può adoperarsi nel senso proprio, nel figurato ed abusivamente. Nel senso figurato le ragioni, i motivi sono altrettante cause, cause però morali; ed abusivamente l' occasione è una causa morale anch' essa. Ma in fisica la parola causa vuol esser presa nel suo senso proprio; ed ho notato nel secondo capitolo che, ad oggetto di evitare gli equivoci, doveasi riservare il nome di cause alle sole efficienti.

È nota la maniera onde Mallebranche ha risoluto la quistione, e si è potuto vedere, siccome la spie-

gazione ch' egli ne dà, è in aperta contraddizione colla mia. Noi ricorriamo amendue alla onnipotenza, per trovare in essa la possibilità di ciò che affermiamo, io cioè, che il corpo e l' anima agiscono l' uno sull' altra, egli per lo contrario, che non agiscono punto. A tal fine, tra l' anima e il corpo frappone Mallebranche l' azione di Dio. Ma frappor cotale azione, gli è per lo appunto un distruggerla, venendosi per tal guisa a separare ciò che quest' azione medesima ha posto, per così dire, in contatto. Tutto quel ch' egli dice in proposito, a questo finalmente riesce, di convertire, mediante l' interposizione di Dio, tutti i fatti in altrettante illusioni. Or d' altra parte, dietro i suoi principii medesimi, egli è incontestabile che Dio agisce intimamente in tutti gli esseri, e che per volontà di lui essi sono ciò che sono; d' onde la mia ipotesi, che la natura è un effetto immediato del volere di Dio, o più veramente ch' ella si concepisce in un infinito numero d' effetti di questo volere, ognun de' quali è una proprietà naturale esistente in un soggetto individuo, opera in esso e produce altri effetti; che questi medesimi effetti possono insiem combinarsi per comporre altre proprietà, e moltiplicarsi, finchè a Dio piace, nella lunga serie delle cause seconde. Ma chi agisce è sempre Iddio, giacchè la sua volontà non si trova mai al passato. Mal si direbbe aver egli dato una volta per tutte in generale alle cause seconde la loro efficacia; ma dee dirsi piuttosto, che loro la dà in ciaschedun caso particolare; imperocchè, nell' istante medesimo che

le cose si fanno, Iddio le vuole; ed è assurdo il pensare che la sua volontà sià stata più efficace in ogni altro tempo, che non in quello in cui essa ottiene il suo pieno effetto.

Egli è fuor d' ogni dubbio essere volontà di Dio che v' abbiano uomini, perchè realmente ve n' ha. Ei vuole adunque, che per entro a materia organizzata siano anime, alle quali non manchi nulla di ciò che ho chiamato sentimento. La sua volontà le fa pertanto esistere, la sua volontà fa provare all' anima una tal sensazione, lorchè succede una tal cosa nella materia organizzata, la sua volontà fa che dietro il volere dell' anima, questo o quell' altro ordigno del corpo si muova. Ma avvegnachè questa volontà è nell' ordine naturale, quel ch' essa fa è natura; vale a dire, che Iddio fa agire l' anima sul corpo, e reciprocamente il corpo sull'anima, e le fa agir naturalmente, col far esistere una necessaria connessione naturale fra certi movimenti de' nostri organi e certe sensazioni, fra certi atti di nostra volontà e certi altri movimenti degli organi nostri.

Egli è bene il vero, che molte cause per avventura imaginar possiamo frapporsi fra l' impressione d' un oggetto esteriore sull' organo e la sensazione, fra l' atto della volontà e l' ultimo movimento che ne lo mette in esecuzione; e queste cause sono altrettanti mezzi, cui ben possiamo studiarci di conoscere. Ma in quel punto preciso in cui, se è lecito di parlar così, l' anima e il corpo sono in contatto, la vicendevole loro azione dell'

uno sull' altra, non può avere alcun mezzo, s'ella è veramente prima causa fisica. Or questa è poi essa stessa il mezzo, onde ci fa Iddio godere del mondo materiale, e fa che il mondo a qualche cosa sia buono. È dessa il principio il quale, insieme accoppiando l' anima e il corpo onde comporne un solo individuo, costituisce la natura umana, e adempie il volere di Dio.

Altamente preoccupato Mallebranche dalla impossibilità di così fatta causa, è venuto nella persuasione, che quanto viene ad essa attribuito, potea benissimo essere effettuato dalla causa prima, senz' alcuna causa seconda. Ei non s' avvide che, se Iddio operasse negli effetti naturali senza valersi d' una causa fisica, Dio medesimo sarebbe la natura; ei non s' avvide, che col porre l' esistenza del mondo materiale, non veniva con ciò a purgare il suo sistema delle assurde conseguenze che ne derivano. Imperciocchè non è, ben è vero, un errore medesimo il darsi a credere di vedere e toccar ciò che pur non esiste, oppure il credere d' aver la vista, il tatto e gli altri sensi, di cui tuttavia siam privi; ma gli è anche questo, al par di quel primo, una illusione. Il perchè nel sistema di Mallebranche, l' Onnipotente non trovasi men ridotto alla necessità d' ingannarci, facendola egli stesso da organo, attesa la incapacità e insufficienza in che si trova tutto ciò che a tal uopo egli ha fatto esistere, di compiere i suoi disegni.

Capitolo XV.

Dell' anima delle bestie.

Mi fu mestieri porre a disamina certe sottigliezze, le quali per avventura saran parse più noiose che necessarie a que' lettori, che non si trovan per niente acconci a dubitare che possa non esser poi assolutamente vero, che quando leggono ei vedono realmente. Ma riflettano costoro, che gli spiriti hanno oggimai presa tal piega, che se non è più a gran pezza il caso di temere, si riesca a persuadere agli uomini, che si vede tutto in Dio, egli non è d' altra parte che troppo facile, si faccia un abuso della supposta dimostrazione della impossibilità che un' anima immateriale agisca su la materia, o senta col ministero d' un corpo, per quindi inferirne che un' anima cosiffatta non esiste altrimenti. Noi siamo andati all' incontro di questo pericolo; ma un' impresa più malagevole ne incumbe tuttavia: non avendo sin qui considerato il sentimento che in noi medesimi, io deggio, a fine di dar compimento al mio soggetto, parlar dell' anima delle bestie.

Io qui però non voglio rientrare in aringo insiem con Cartesio, cui di bel nuovo incontro per questa via. Quelli a cui tornarono graditi i miei principii, il lascieran dire a sua posta, che le bestie non per altro sono fornite d' organi sensorii, che per aver l' apparenza di sentire; quindi loro non

increscerà che, senza farne il menomo caso, io supponga che un sentimento è lor conceduto; e che convien soltanto guardare alla differenza che nel divide da quel degli uomini. Cotal differenza è decisiva, siccome fu già per noi osservato; la parola è un privilegio del solo genere umano; e per poco siasi fatto riflessione su i mezzi che abbiam di ragionare, facilmente si comprende, che il sentimento d' un animale a cui la parola è ricusata, non debb' essere altrimenti capace di sollevarsi insino a Dio, e di temperar le sue voglie a norma di idee religiose. Adunque su la terra non è che l' uomo, in cui si ravvisi un perchè si possa credere avergli data Iddio un' anima immortale. In conseguenza del che s' è pensato, che le anime delle bestie non siano niente più che materia; ed era facil cosa niegar loro la ragione, coll' affastellare quanto si trova in esse di sentimento sotto il nome d' istinto. Ma le parole non hanno alcun potere sulle cose; e guardando attentamente a tutto ciò che fanno le bestie, si vede chiaro che, dopo avere accordato alla materia il sentimento a quel modo che ci si manifesta in un cane, non s' ha più ragione alcuna di niegare, che Iddio abbia potuto dare ad altra materia il sentimento, tal quale trovasi in noi.

L' istinto, non v' ha dubbio, è ben tutt' altro che la ragione. È una tendenza, una brama che precede la cognizione di quel che s' ha da fare, ad oggetto di sviluppar le proprie facoltà naturali, e trarne profitto e godimento. È l' istinto un primo

maestro dato dall' autor della natura agli animali, onde son guidati all' esperienza, intorno alla quale ei possono ragionar di poi; e in molte specie di bestie par che l' istinto faccia pressochè tutto. Ma quelle che ci sono il meglio conosciute, noi le veggiamo profittare assai delle lezioni dell' esperienza, e dar poscia molte e non dubbie prove che anch' esse ragionano alcun poco (1). Laonde si consideri quanto questo primo maestro, l' istinto, a noi medesimamente sia necessario nella nostra infanzia; e si comprenderà di leggieri ch' esso trovasi in tutte le specie d' animali, in proporzione del bisogno che ne ha ciascheduna, per farvi le veci d' una scienza che non s' è per anco potuto acquistare, a fin di dirigere la scelta de' mezzi e l' uso delle proprie forze, per conseguire lo scopo di sua natura; che è desso l' istinto, il quale ne insegnò a far la prima volta ciò che facciamo senza saperne il come; ch'ei trovasi in noi più limitato, dovendo lasciar maggior campo alla ragione. Ma siano pure, se così vuolsi, le forze dell' istinto a quelle della ragione, nell' uomo come uno a cento, come cento ad uno nel cane; non per questo potremo dir fondatamente, che il soggetto del sentimento dell' uomo non possa aver parti reali l' una distinta dall' altra, e intanto aver ne debba il soggetto del sentimento del cane; il che forma per lo appunto lo stato di nostra qui-

(1) Queste prove perdono tutta la loro forza dinanzi alle osservazioni da me altrove fatte. Ved. la nota 2 al cap XII.

stione. Indarno la si vorrebbe questa inorpellare, e si pretenderebbe svignarsela per un qualche sotterfugio, dicendo che l' anima de' bruti è una tal qual sostanza di mezzo fra la materia e lo spirito. Siccome l' anima non per altro vuolsi immortale, se non perchè un essere semplice non si può scomporre, dimandasi se l' anima del bruto sia un essere semplice o no (2)? Or da tutto quello che per me fu detto, io deggio confessare che veramente è. Ma non ne segue perciò che la sia immortale.

A parlar propriamente, morire non può dirsi nè del sol corpo, nè dell' anima sola, ma sì dell' insieme; e qualunque sia la disorganizzazione che torna mortale alle funzioni del cuore, dei polmoni, del cervello, qualunque possa essere la differenza tra l' asfissia e la morte, noi possiam supporre, che l' animale non lascia d' essere animato se non quando muore; nel qual tempo egli è chiaro, che finirà egualmente ogni azione dell' anima nel corpo, o sia che da questo si parta, o sia che cessi d' esistere affatto. Rimane a vedere, se un essere semplice possa cessar di esistere; ed io dico, che se ha potuto cominciare, può del pari aver fine (3). Questa

---

(2) Avanti dimandare se l' anima delle bestie sia un ente semplice, converrebbe dimandare se essa da se sola è un ente. Ora in nessuna maniera si può concepire l' anima delle bestie divisa dal corpo: dunque da sè sola non è un ente. Sia pur vero che unita al corpo ell' è semplice, ma dall' istante ch' ella non ha esistenza separata dal corpo, dee venir meno quando cessa l' organizzazione del suo corpo.

(3) Ottimamente: ciò che comincia può finire; ma solo per quelle cause per le quali cominciò. Così nessuno nega che l' anima umana, o l'angelo,

ragione è non men solida che decisiva; e se nella considerazione degli esseri materiali, si può talvolta recar diverso giudizio, ciò è solo perchè si scambia il soggetto del discorso. Poniamo ad esempio, che un fonditore, coll' allegare insieme zinco, stagno e rame, abbia formato del bronzo. La è questa, senza dubbio, una sostanza, la quale potrà cessar di esistere. Un chimico ne potrà separare il rame o lo stagno; questo bronzo non esisterà più. Adagio, si dirà; tutta la sostanza che attualmente il compone, esisterà pur sempre. Eccovi scambiate in mano le carte; il soggetto non è più lo stesso: io parlava della sostanza del bronzo, e mi si parla delle sostanze delle sue parti. Convien richiamarsi alla memoria ciò che fu osservato sul fine del cap. XI, che cioè il nome di sostanza vuol esser riferito a tutto intiero l' essere, soggetto degli attributi, non già agli elementi, i quali ne sono la materia, ma non la sostanza.

Quando vogliasi che il soggetto in questione siano le molecole elementari, nient' altro noi veggiamo cominciare in tal caso, fuorchè nuove combinazioni dovute al cangiar che fanno lor posizioni rispettive, elementi che si traslocano; ed egli è manifesto che

---

che comincia mediante un atto di creazione, possa anco essere annichilato mediante un atto di annichilamento fatto dal creatore. All'incontro l' anima intelligente che da sè sola è un ente, e un ente semplice, non può finire per discioglimento di parti., perocchè non comincia mediante una unione di parti. S'applichi il ragionamento all'anima delle bestie: ella cominciò coll'unione sua al corpo, e separata non esiste: dunque mediante la separazione del corpo ella può anco finire.

gli elementi, sinchè non fan che muoversi, non debbono nè cominciare, nè cessar di esistere. Ma egli è sol rispetto agli elementi, alla materia, che noi veggiam tuttodì verificarsi le due proposizioni: *E nihilo, nihil. In nihilum, nil;* le quali non possono estendersi a qualsivoglia sostanza, che per una petizion di principio, la quale è facile a riconoscersi. La nozione di *cominciare ad esistere* non presuppone che la non-esistenza, un *non-essere;* quella d' *esser fatto* non racchiude necessariamente che le tre idee, d' un effetto cioè, d' un' azione, d' un agente; di che si può soltanto inferire, che il nulla non fa niente, non già che niun essere non possa far cosa veruna, senza prendere al di fuori di che formarla.

Vero è che parlandosi di sostanze, non ve n'ha alcuna a nostra notizia, la quale presentemente sia tratta fuori del nulla, seppur ne eccettui le animc, e ancora, questo esempio unico è contestato. Ma l' esempio de' corpi che abbiamo in contrario è parimente unico, ed in contestazione anch' esso. Sì l' uno che l' altro abbracciano un sol genere, anime o corpi. Ora, siccome il nostro globo brulica di forse più che cento mila specie d' esseri sensitivi, ed è a credersi che gli altri innumerevoli globi i quali, al par del nostro, nell' immenso spazio s'aggirano, sono medesimamente di tali esseri popolati, meno rassomiglianti però a que' della terra, che nol sia per avventura un' ostrica ad una farfalla, così le anime sono un genere il quale comprende, non altrimenti che i corpi, una inconcepibile quan-

mente macchinale nella causa d' una sensazione. È quella un essere di tal fatta che, ove non ne vedessimo negli animali la necessità, dovremmo dire che punto non esiste. Il perchè non dèssi supporre che la sua esistenza si prolunghi più in là che non fa mestieri. Io potrei estendere maggiormente queste ragioni e metterle in più chiara luce, ed aggiugnervene altre; ma e' mi par voglia essere più profittevole di mettere allo scoperto il pregiudizio, da cui soltanto possono esser rese inefficaci queste ragioni, e il quale, a dir vero, trascina assai più fortemente al materialismo, che non a strane visioni di metempsicosi, senza che lasci per questo d' essermi il più formidabile avversario, siccome quello che, per abitudine inveterata, può in molti spiriti acquistare una forza invincibile.

Capitolo XVI.

Come esseri semplici abbiano l' esistenza in un tempo.

L' idea dell' esistenza rappresentandoci un essere per ogni verso determinato, suppone medesimamente la determinazione del tempo (1). L' idea del tempo trae seco quelle di durata, di cominciamento e di fine. Adunque, le idee di esistenza, di comincia-

(1) Questa proposizione è troppo generale. Non si può dire di più, se non che il tempo è una determinazione necessaria di quasi tutti gli enti contingenti a noi cogniti.

mento e di fine, ben lungi dall' essere incompatibili, stanno insieme strettamente congiunte, e se ne potrebbe quindi inferire che l' esistenza d' un essere qualsivoglia limitato debbe cominciare e finire. Ma prima di tutto parliamo della sola possibilità del suo cominciamento; or perchè tale possibilità sia compiuta e fisica, non basta mica che questo cominciamento non ripugni, ma gli è d'uopo inoltre, che preesista un essere potente a produrlo. Quest' essere, la causa prima, preesiste. È adunque completa la possibilità che cominci un' esistenza; nè siam noi in diritto d' esigere la preesistenza d' alcun' altra cosa, a meno di cadere in contraddizione con ciò che abbiamo stabilito, che cioè la causa prima può tutto che non ripugna.

Gli è ben vero che questa causa essendo la volontà di Dio, forz' è che in lui preesista l' idea di ciò che vuole. Ma questa idea non è necessaria che per la volontà, non già per l' effetto; nè convien torcere a mal uso la frase, che Dio trae gli esseri delle sue idee, per sostenere

Nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam,

e col favor d' un equivoco patrocinar la causa di coloro, i quali pongono qual principio universale, che tutto ciò che non fu sempre, è fatto di qualche cosa preesistente; laddove questa proposizione, perchè sia vera, vuol esser ristretta e limitata, per quel che riguarda il soggetto, agli esseri materiali, e rispetto alla maniera di operare, alle cause seconde.

A noi per l' opposto occorre di mettere allo scoperto insin dalla sua sorgente il vizio di questa

proposizione, osservando che nasce l' errore da una confusion di idee, dovuta al trovarsi molto prossimi fra di loro i significati delle parole *materia*, *sostanza*, *soggetto*, non di rado sinonime. Si contrae l' abitudine di pensare indistintamente di un soggetto qualunque ciò che vedesi in ogni tempo esser vero di qualsivoglia materia in senso proprio, e metaforicamente assai bene applicarsi ad infinite cose. Non è già che tutto l' essenziale per noi si riduca, dietro Aristotile, a materia e forma; chè oggimai s'è mutato foggia di parlare. Ma non è men vero per questo, che il soggetto reale, la sostanza, la si concepisce come una materia, a cui vengono a sovrapporsi le determinazioni, gli attributi, i modi, a quella guisa che alla cera ed all' argilla certe forme determinate. Di che avviene, che anche prima di farvi attenzione, si consideri come preesistente ciò che tien luogo di materia. Non si bada che gli è questo un vizio inevitabile nelle nostre nozioni; stantechè quelle degli esseri semplici noi ce le componghiamo al modo stesso delle altre, figurandoci del pari un soggetto, il quale riceve certe determinazioni. Ma io ho di già osservato che questa composizione imaginaria, non si fa che ad oggetto di alleviare il nostro intendimento, avvegnachè negli esseri semplici il soggetto dell' esistenza e le sue determinazioni essenziali non sono che una cosa sola, indivisibile, non suscettiva di composizione, di cui per conseguenza non può esistere alcun che prima del tutto. Col dir *semplice*, dicesi tutto questo; e noi abbiamo l' intimo sentimento della indivisibilità

di ciò che per ciascheduno di noi s' intende col pronome *io*, nel dire *io voglio*.

Ci è impossibile d' aver l' imagine d' un essere semplice. Tuttavolta, volendocene foggiar una dell' anima, può dirsi ch' ella è un centro, un foco di sentimento, il quale è uno, siccome il punto denominato foco dal geometra; con questa differenza però, che quello ha una sua propria e reale esistenza, laddove un punto non è che una indicazione precisa di luogo. La curvatura d' una linea o d' una superficie determina un foco, al quale non compete altrimenti una esistenza in proprio; esso non è più che una conseguenza. L' organizzazione dell' animale determina del pari ciò che ne è una conseguenza, il bisogno cioè di un foco di sentimento (2). Ma questo foco vuole una esistenza a sè. Puossi egli pensare che l' autor della natura, il quale ha voluto il bisogno di questo foco, non possa farlo esistere, perchè nol può comporre?

Comporre non gli è assolutamente fare, ma sì piuttosto distruggere, combinare, trasformare, la qual bisogna s' aspetta alle cause seconde. Nè una causa prima può concepirsi se non come cominciante essa sola a far esistere l' effetto; il che è veramente fare, creare e non comporre. Questo pertanto gli è appunto quello che Iddio fa, ei solo

(2) Veramente non è provato che in tutti gli animali l' organizzazione determini un foco o centro del sentimento; o che questo foco (come il nostro autore lo chiama) sia semplice. Noi abbiamo già altrove espresso un sentimento contrario.

senza alcuna causa seconda. Ma s' egli, Iddio, è il solo che crea, non deve per questo tornare a lui men facile il creare; e se il creare non gli costa fatica nessuna, perchè esiteremi noi a credere, ch'egli crei anime ad ogni stante (3)?

La difficoltà che può sorgere intorno a questo, la vuole adunque ascriversi ad una mancanza di attenzione, la quale fu cagione eziandio che si niegasse a dirittura l' esistenza delle anime. Imperciocchè, alloraquando un gran genio del secolo ultimamente trascorso, buffonescamente scherzava ad ottant' anni intorno al dubbio, se un'anima vecchia reggesse il vecchio suo corpo *, non pensava egli altrimenti a porre in dubbio ch' egli stesso, principio di movimenti volontarii, non esistesse; ma sì piuttosto dimenticava, lui, principio di volontarii movimenti, e la sua anima non essere che una cosa sola; ei non badava punto, che non si può separare l' idea di se stesso da quella della sua anima, avvegnachè questa idea non è poi altro finalmente che l' idea di sè, la quale sta in opposizione con quella del proprio corpo. Ritornisi alla memoria ciò che abbiamo osservato, che non v' ha chi in parlando non voglia restringer talvolta il suo discorso

(3) Non è necessario l'ammettere che Iddio crei le anime singole degli animali all'istante che il feto è organizzato. Quanto all'intelligenza che s'aggiunge all'anima dell'uomo, ella può esservi aggiunta in virtù di quell'atto stesso descritto nel Genesi colle parole: *Insufflavit in faciem eius spiraculum vitae*, senz'alcun bisogno d' ammettere nuovi atti di creazione ad ogni uom che si generi.

* Voltaire. Opere complete a. 1784 t. 36 *Dialogi* p. 235.

all' *io che vuole*, alla parte cioè di se stesso, la quale è il principio de' movimenti volontarii. Egli è evidente, che questa parte non è mica un semplice attributo, perchè la è dessa l' *io che vuole.* Ella è adunque un soggetto, ma un soggetto che è una cosa sola col suo attributo essenziale, un essere che vuole in un corpo, e che non è, al par di questo, composto d' una sostanza e d' un attributo, i quali tengan luogo, quella di materia, e questo di forma; ma esso stesso è la forma, il corpo la materia nella composizione dell' essenza dell' uomo, secondo che insegnavano le antiche scuole *, nelle quali tutto era materia e forma; e l' anima, forma sostanziale dell' uomo.

V' avrà per avventura chi, poco al fatto di cotali quistioni, potrà indursi a credere che la frase in essa adoperata, che cioè *l' anima è per se stessa essenzialmente la forma del corpo umano*, presenti una tale idea, da far ragionevolmente pensare, che la nostr' anima dee cessar di esistere, non sì tosto cessa dall' animare il corpo. Ma e' fa

---

* Il linguaggio che fu già in uso nelle antiche scuole, essendo fra di noi pressochè dimenticato, pochi saranno al presente in grado di comprendere a fondo il § 1 delle costituzioni di Clemente V, che si può leggere nel Corpo del Dritto Canonico, ed è citato nella sezione VIII del Concilio Lateranense in queste parole di Leon X. *Quum illa* (anima) *non solum vere per se, et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicis recordationis Clementis Papæ quinti, prædecessoris nostri, in generali Viennensi Concilio edito continetur, verum et immortalis*, etc. Veggansi gli atti del Concilio Lateranense nell' ultimo volume de' Concilii generali. Romæ. *In Typographia reverendæ Cameræ Apostolicæ* a. 1612, pag. 106.

d' uopo ritener bene, che l' anima alla risurrezione sarà al corpo ricongiunta per sempre. Ella frattanto, insin che giunga quel tempo, troverassene separata in uno stato men naturale, di cui però ne l' ha Iddio resa capace.

Dirà egli forse un Cartesiano, che fu in tal modo per gli scolastici tradita la causa dell' immortalità dell' anima, ch' ei vantasi d' aver rigorosamente dimostrata? Io gli risponderò, che l' immortalità dell' anime nostre è un domma munito di tali prove che non lascian nulla a desiderare; ma che rispetto alla pretesa sua dimostrazione metafisica, e' s' inganna a partito. Il punto di partenza di essa si è il supporre, che niente finisca se non per via di scomposizione, la qual cosa io niego; essa inoltre proverebbe di troppo, che è quanto dire che non prova niente. Una dimostrazione metafisica dee porre in evidenza che l' opposto è assolutamente impossibile. Il perchè, se fosse metafisicamente dimostro, la nostr'anima essere immortale, ne seguirebbe che Dio non può annichilarla; e questo è assai più che non si voglia. La pretesa dimostrazione adunque, altro non è che un' attenta osservazione di questa differenza che passa fra l' anima e 'l corpo: che cioè, mentre in questo ci si manifestano principii di dissoluzione, l' anima non può niente avere in sè, che la tragga al suo fine. Ma questo non prova altro, se non che l' anima non può meglio annientar se stessa, che non abbia potuto darsi l' esistenza. Non ne segue punto che Dio, nel darle l' esistenza, gliel' abbia dovuto dare per sempre. E per adope-

rare in siffatta guisa per rispetto alle nostr' anime, egli ebbe di certo forti ragioni nella sua bontà. Ma in riguardo a quelle che sono incapaci di conoscerlo, limitandone la destinazione ad animare un corpo, era ragionevole ch' entro agli stessi limiti ne restrignesse la esistenza. Iddio ha voluto, che in ciaschedunà specie d' animali, una più o men pronta successione d' individui rinnovellasse il mondo continuamente. Era quindi necessario che questi individui avessero un tempo limitato. Ora ciò che più essenzialmente costituisce un individuo animale, si è l' anima. Quella adunque del bruto Iddio non la vuole che per un dato tempo; e non appena cessa Iddio dal volerla, ella ha di già cessato d' essere. Puossi egli supporre che, volendo Iddio che la macchina non sia più atta a movimenti volontarii, prosegua a voler tuttavia, che il principio di questi movimenti esista? E perchè non potrà egli piuttosto volerlo annichilato, lorchè vuole che l' organizzazione che nel richiedeva, sia distrutta (4)?

---

(4) Questa ragione della mortalità dell' anima delle bestie tratta dalle cause finali non potrebbe aver forza che d' una congiettura. Una prova intrinseca si è quella che abbiamo accennata, cioè che l' anima delle bestie non si può concepire che inesistente al corpo; cioè avente la sua essenziale natura in questo, che ella anima un corpo; e non più. Sottratto dunque il corpo, ella non è più.

Capitolo XVII.

Abuso della metafisica.

Parmi d' aver sufficientemente sostenuto la tesi che, quantunque l' anima sia un essere semplice, può benissimo il sentimento essere una prima causa fisica, possono i sensi esser veramente causa delle sensazioni, la volontà causa de' movimenti volontarii. Ma quand' anco io non avessi niente detto che appaghi, non sarebbe per questo men certo il fatto, che esiston esseri i quali, mediante un corpo organizzato, sentono, acquistano idee, hanno voleri, e in conseguenza di questi eseguiscono certi movimenti. Io ne ripeto qui l' osservazione, affinchè vi ci avvezziamo, nè dimentichiamo giammai quel che ho detto nel capitolo secondo, sulla distinzione a farsi dei due generi di questioni, l' uno cioè, delle proposizioni, le quali si verificano in virtù dell' esistenza di ciò che viene per esse enunciato, l' altro, delle verità metafisiche, le quali hanno per principio il raziocinio. Col confondere assieme questi due generi, si mette a soqquadro la filosofia. Le quistioni che risguardano all' esistenza per ispiegar la Natura, s' appartengono alla fisica; e se io trovo mal fatto che la metafisica se n' approprii distretto nessuno, non è questo solamente per certo spirito d' ordine. Ove non si trattasse che di classificar le parti della filosofia, io non mi darei gran fatto pensiero, che si collochi la psicologia sotto la meta-

fisica (1); ma il male si è, che in tal modo perdesi di vista il vero oggetto, e scambiando le questioni, scambiasi conseguentemente il metodo che lor conviene.

Si prendon le mosse da quel che ci attestano i sensi. Non si pensa più che trattasi d' un fatto. Si stabiliscono alcuni principii; si danno alcune definizioni le quali determinano certe idee, delle quali si considerano le convenienze o le ripugnanze; e se ne deduce una serie di conseguenze necessarie. Con ciò s' ha ragion di credere, che quel che s' è fatto è metafisica. Ma non si bada che questa non è più che ipotetica rispettivamente agli esseri che s'è creduto di definire; che resta a vedere, se i fatti non diano per avventura una mentita alle ipotesi.

La metafisica del geometra è, se così vuolsi, ipotetica anch' essa. Ma il geometra non può esser tratto in errore dalle sue ipotesi, però ch' egli non va al di là di esse. Egli stesso si crea il suo soggetto, determinando le sue idee; nè altro più gli

---

(1) Qui ci sembra che il nostro filosofo restringa troppo i confini della metafisica, e troppo allarghi quelli della fisica. Secondo la sua divisione tutti gli esseri sussistenti e Dio stesso sarebbe argomento della fisica; e la metafisica ridurrebbesi alla sola scienza delle idee. Conviene piuttosto restringere, come si suol fare veramente oggidì, la *fisica* a ciò che spetta a' corpi; dare alla *fisiologia* ciò che spetta all' animalità; alle *scienze ideologiche* ciò che appartiene agli enti di ragione; ed alla *metafisica* quanto riguarda gli spiriti intelligenti, il cui concetto non si può avere se non come un corollario della dottrina delle idee. — Per altro riman solido ciò che il nostro filosofo dice dell' importanza dell' avverarsi i fatti su cui si ragiona.

rimane che di convenir cogli altri intorno alle medesime, per quindi potersi intendere. Il triangolo, il prisma, la sfera sono precisamente, nè più nè meno, quello che piacque a noi che fossero. Esistano, o no, poco importa. Ma allorchè si tratta degli esseri in quanto esistono, avvegnachè questi sono determinati indipendentemente dalle idee che ce ne formiamo, le nostre definizioni altro non sono che ipotesi, le quali possono esser false; e fra i torti che ha il pregiudizio che la sia una quistione di metafisica, il primo si è d' imaginarsi, che basti vedere se v' abbiano buone ragioni per definire a quel modo che si definisce; il secondo, di cui farò ben tosto parola, è di adoperar ragioni che non sono applicabili al caso; il terzo che ne viene in conseguenza, si è di adottar con franchezza le più assurde conchiusioni siccome verità incontestabili; dovechè, se si pensasse che non è più che fisica quel che si fa, si vedrebbe che anche qui sicuramente gli è necessario di definire e di ragionare altrettanto bene, quanto il possa fare un metafisico, ma che questo in fine non è ancor niente; ch'egli è d' uopo oltre a ciò, che tutte le conseguenze trovinsi appuntino conformi ai fenomeni, in tutte le loro varietà ed in tutte le particolarità loro. Allora soltanto non s' ha più a dubitare delle proprie ipotesi. Questa convenienza ed armonia perfetta, di cui un luminoso esempio n' è porto nella gravità universale, è la sola che possa rassicurarci; intantochè non dobbiamo dissimulare a noi stessi, quanto gli è facile che una definizione sia una trappola

bella e buona, e che in un ragionamento un po' lungo trascorra qualche equivoco.

A questi ordinarii e comuni pericoli arrogi quello che è proprio del metafisico, il quale s' impadronisce di questioni intorno a fatti della Natura; e in tal modo s' impegna a far uso di ragioni che sono estranee al caso. Imperciocchè, siccome la metafisica non riconosce altri principii, fuorchè la convenienza o la ripugnanza delle idee, nè ammette alcuna prova, se non in quanto si può vedere una nozione contenuta in un' altra, così non ha in suo potere se non mezzi relativi e proporzionati alle verità, che noi possiam conoscere come assolutamente necessarie. Perch' ella possa darsi a credere d' aggiugnere a quello che ci è per altra via conosciuto, forz' è che faccia illusione a se stessa nell' adoperare i suoi mezzi; ciò che può facilmente avvenirle in molte maniere, tutte però viziate dello stesso abuso che questo ragionamento Cartesiano: *Io non devo ammettere quello che non comprendo. Io non comprendo l' azione d' una volontà su la materia. Non devo adunque ammetterla;* ove si suppone che si tratti di sapere, se debbasi, o no, ammettere l' azione della volontà nostra su i nostri corpi; e la quistione è tutt' altra. Quello che s' ignora si è, come una volontà possa agir sulla materia; ma che agisca veramente, gli è questo un fatto, di cui la testimonianza di un intimo sentimento non ci lascia luogo niuno a dubitare. Il Cartesiano, alloraquando non s' occupa di metafisica, ne è altrettanto certo quanto il sono io; e il dub-

bio ch' ei propone, è un dubbio non incontrato per via dalla sua metafisica, ma da essa medesima partorito. Dopo aver essa concepito un principio, le cui conseguenze non aggiungono insino alla fisica, non poteva a questa applicarlo che ben mal a proposito. Vero è ch' io non posso affermare qual verità razionale una cosa, ch' io non concepisco con sufficiente chiarezza da veder nella sua nozione ch' ella debb' essere. Ma anche senza un' idea talmente chiara e completa che veder mi faccia la verità d' una cosa *a priori*, io ne posso avere una nozione che basta per la fisica, la quale altro non pretende che di assicurarsi de' fatti e analizzarli in tutta quella varietà di circostanze, la quale può esser necessaria per sceverare e distinguere, fra mezzo a tutto ciò che precede e che consegue, le cause ed i loro effetti; chiamandosi al postutto assai contenta, d' avere nella certezza dei fatti quella della loro possibilità.

Niente adunque si fa di quanto bisognerebbe, ogniqualvolta ci imaginiamo di trattar di metafisica, intantochè la quistione versa intorno a ciò che esiste nella natura. Che cosa infatti n' è egli avvenuto? S' è finito per credere d' aver dimostrato i due opposti errori, che cioè tutto quello che si fa è impossibile, ovveramente necessario.

Ma in quanto alla possibilità, quantunque io sia ben lontano dall' aver tutta esaurita la materia, mi giova sperar nulladimeno che avrà il mio lettore assai ben compreso, siccome la Onnipotenza debba avere la facoltà di dare alle prime cause fisiche la

loro efficacia, la quale uopo è che sia inesplicabile, siccome quella che debb' essere un primo mezzo senz' alcuna causa nella natura; e per quel che spetta in particolare al sentimento, qual dubbio che non abbia potuto Iddio comporre una natura che ne sia capace? Ora noi chiamiamo anima e corpo ciò che compone cosiffatta natura. L' anima e il corpo sono adunque due esseri, i quali insiem congiunti possono avere il sentimento.

Maggior pericolo io scorgo verso l' altro estremo, di creder cioè che tutto sia assolutamente necessario; ove l' abuso della metafisica può trascinare con altrettanto più di forza, in quanto che le è facile a questo riguardo di ogniviepp iù rinforzarsi coll' appoggio della religione, per mezzo d' una soperchieria, su la quale innanzi ad ogni altra cosa fa d'uopo fermar la nostra attenzione. Imperocchè egli è manifesto, non avervi nulla di più contrario a qualsivoglia religione, che una necessità inconciliabile col libero arbitrio. Se io mi do a credere che le mie colpe sono una necessaria conseguenza di checchessia, come potrò io rimproverarmele? come giudicarmi meritevole di pena? come persuadermi che, in luogo di avermi a dolere d' una disgrazia, alla quale indarno mi sarei sforzato di sottrarmi, gli è ben giusto ch' io venga dannato ad un eterno supplizio? Talmente adunque alla religione importa di conciliar la provvidenza e la prescienza di Dio colla nostra libertà, che non ne debbe lasciar la cura alla filosofia, cui uno spirito irreligioso potrebbe per avventura tentar d' avviluppare per entro alle

difficoltà che presenta una conciliazione così fatta, a fin di rovesciarla in un modo o nell' altro nell'irreligione. Il perchè intendo di mettere or ora in evidenza, siccome tutti gli argomenti tolti alla religione onde inferirne, ogni cosa esser necessaria, non sian altro che mera e pretta soperchieria.

Capitolo XVIII.

Abuso delle credenze religiose.

La vera religione è capace d' esser dimostrata; ma ad un troppo picciol numero di persone, e sol dopo un intervallo di tempo troppo lungo, perchè possan quelle attendere, che siasene compita e discussa la dimostrazione. Egli è quindi un fatto che le religioni ordinariamente si propagan tutte per via della docilità che incontrano negli spiriti, dietro il sentimento che hanno della loro incapacità, e della superiorità di lumi onde son forniti que' che lor si fanno ad insegnarle. Per tal guisa si è agevolmente abbindolati. Ma questa docilità non è meno per questo il più delle volte eminentemente ragionevole. E di vero, che può egli far di più ragionevole e giudizioso un ragazzo, che di credere a quanto gli viene concordemente affermato dal suo padre, dalla sua madre, da' suoi maestri, e da tutti quelli ch' egli conosce assai più instrutti ch'ei non possa lusingarsi di essere? Ad una età più matura fa d' uopo una maggior copia di ragionamenti;

ma nella vera Chiesa potranno questi trovarsi ognora in una tal proporzione colle cognizioni di ciaschedun membro di essa, perch' egli giudichi doversi determinare a credere tutto ciò che insegna la Chiesa, appunto perchè l' insegna. Ora, intantochè l' instruzione il mette od il conserva in questo stato, che la volontà di credere alla Chiesa è per essolui una prudente risoluzione, la grazia opera al dì dentro, e v' aggiugne tutto che fa di mestieri, perchè quest' atto di prudenza s' elevi alla forza ed al merito d' un atto di fede sovrannaturale (1).

La persuasione d' un domma potrebbe non esser più che un' opinione, cui, dietro quello che da noi si sa, ci appropriamo giudicandola vera. Ma incaparsi nella opinione propria, non è nè saviezza nè virtù; sì piuttosto presunzione ed orgoglio. Credere per religione, si è credere per timore d' offender Dio. Ora, posto che fosse sciocchezza un timor cosiffatto, credere per esso un domma della Chiesa di Gesù Cristo, ed osare intanto rigettarne un altro, sarebbe un aggiugner sciocchezza a sciocchezza, correndo egualmente l' uno e l' altro pericolo, e che ne faccia gabbo la nostra credulità, e di renderci colpevoli della nostra arroganza. La tema

---

(1) Il dogma cattolico insegna di più, che la grazia che viene infusa col sacramento del battesimo dà all' uomo un lume (indipendentemente da ogni atto di sua volontà), pel quale l' uomo gusta la verità rivelata, che gli venga poscia a suo tempo annunziata, ed è inclinato ad aderirvi col suo assenso, e a *credere* volontariamente ed efficacemente ad essa.

d' offender Dio con qualche errore, ci dee spignere ed animare a voler la certezza sopra ciaschedun punto, concernente però il fatto, se, vale a dire, gli è proprio quello che risolutameute insegna la Chiesa, o se per contro trattasi d' opinioni, intorno alle quali non ha essa tuttavia chiaramente pronunciato; ond' essere in grado di recar giudizio delle opinioni, mentrechè ci facciamo uno stretto dovere di credere, che da Dio stesso ci vien detto quel che la sua Chiesa ne dice. Questo principio va molto innanzi. Ma a me qui basta che si comprenda, che la Fede, la Religione abbracciano tutta intiera la dottrina della Chiesa, non già un articolo separatamente dall' altro. Di leggieri si scorge quanto empia cosa sarebbe il puntellarsi col domma della divinità del Verbo e dello Spirito Santo, per quindi sostenere un politeismo. Or la è del pari un' empietà l' opporre la Provvidenza alla libertà del nostro arbitrio. Non v' ha luogo alcuno a dubitare, che questi dommi non s' accordino perfettissimamente assieme, non che colla predestinazione, colla grazia e con qualunque altra dottrina della Chiesa. Ci è bensì lecito di desiderare che la teologia ne ponga sott' occhio questo perfetto accordo, a fin d' illuminare la nostra Fede; questa però ne è affatto sicura, indipendentemente da tutto che può dirsi ad oggetto di sgombrar qualche difficoltà che possa presentarsi. Il breve *Trattato del libero arbitrio* di Bossuet parmi sufficiente ad un filosofo cristiano. A chi ne volesse di più, additerei la teologia di S. Anselmo, comentata ed illustrata dal cardinale

d'Aguirre *. Insiem con costoro io suppongo avere Iddio in suo potere le nostre volontà, più che non le abbiamo noi stessi, secondochè dice S. Agostino **: *magis habet in potestate voluntates hominum, quam ipsi suas.* Tutto si fa precisamente siccom'ei vuole. Ove intendesi assai bene, non esser punto quistione di quella volontà di Dio, cui denominiamo *indicativa* o *di segno*, la quale ne fa conoscere semplicemente ciò ch' ei vuole da noi sia fatto per compiacergli, ma sì della sua volontà *di beneplacito*, di ciò ch' ei vuole nella imperscrutabile profondità de' suoi impreteribili disegni. È questa volontà che agisce, e la cui onnipotenza fa esistere tutto che esiste. Essa è che ogni cosa ha regolato, ordinato ogni cosa da tutta l' eternità. In essa vede Iddio tutto il futuro con quella certezza medesima, che questa volontà è invariabile ed efficace. Ora egli è assurdo il pensare, che la efficacia di questa volontà impedisca il suo effetto, perciò ch' essa è infallibile; chè sarebbe questo un dire che la conseguenza di sua infallibilità è di cadere in fallo. Per le quali cose tutte è a dirsi, che nel volere Iddio che il nostro libero arbitrio passi, nelle nostre ri-

---

* *S. Anselmi ... Theologia commentariis et disputationibus, tum dogmaticis, tum scholasticis illustrata ... auctore Iosepho Saenz de Aguirre ... Romae* 1688-1690, *vol. 3 in fol.* Si può anche leggere, ma non con egual confidenza, l' opera francese anonima *Dell' azione di Dio su la creatura*, di Lorenzo Francesco Boursier, Dottor della Sorbona, stampata a Lilla, od a Parigi nel 1713, 6 vol. in-12.

** *De correptione et gratia.* Operum t. X. Parisiis 1690, col. 775 D.

soluzioni, dalla potenza all' atto, e che le determinazioni nostre siano l' esercizio, la pratica, l' uso di nostra libertà, l' efficacia della volontà di Dio, anzichè distruggere il libero nostro arbitrio, lo realizza. L' osso duro che qui potrebbe incontrarsi è, che le nostre risoluzioni deggiono adempiere a capello gli eterni decreti della Provvidenza; e per questo è necessario che, nell' usar noi del nostro libero arbitrio, non vogliam tuttavia se non quello appunto che è predeterminato.

Per concepire come ciò possa essere, fa d' uopo coglier bene due idee: l' una che, dietro a quel che ho già detto più volte, la natura cioè esser l'effetto d' una volontà di Dio, questa volontà, ben lungi dal mettere impedimento alla natura, la fa anzi agire. Ciò che Iddio fa mediante la natura, il fa pienamente la natura medesima, nè più nè meno, come se ella di per se sola operasse. Iddio agisce nella causa seconda, intantochè la causa seconda agisce, come se Dio non agisse punto. L'altra idea che conviene afferrare si è, che tutto ciò che esiste essendo mai sempre per ogni suo verso determinato, Iddio, nel far esistere una natura, fa in quella esistere ad ogni stante tutte le sue determinazioni. Per la qual cosa, facendo esistere un'anima in un dato istante, dee farla esistere con quel dato pensiero, il qual solo, in quell'istante, può esser l'oggetto della volontà; e dee medesimamente farne esistere la volontà, o tuttora senza movimento alcuno verso del suo oggetto, od in movimento in uno de' due sensi, d' avvicinarsi cioè o allontanarsi da esso, o final-

mente nel punto di compir l' atto d' un volere determinato ad uno de' due sensi. Ora, in tutti e tre questi casi, l' anima non farà se non quello che Iddio, facendola in quel punto esistere, fa ch' essa faccia; e ciò non ostante, opererà essa con quella stessa libertà, che se, per ipotesi impossibile, la sua natura potess' esistere senza Dio; essendochè qualsivoglia natura agisce mai sempre, come se Iddio non agisse affatto. Allorchè la volontà trovasi tuttavia, per dir così, senza moto, può incominciarlo. L' ha di già per avventura incominciato? può piegare ad altra parte. S' è pur ora appena determinata? in quel istante medesimo è in suo poter di desistere, e questo istante può esser il punto di contatto di due tempi, quello in cui l' anima ha voluto una data cosa, e quello in cui trapassa a volerne un' altra. La natura dell' anima è sempre ugualmente capace de' tre casi poc' anzi enumerati, avvengadiochè non possano tutti e tre insieme aver luogo in un istante indivisibile. La natura dell'anima non perde mica, nell' usarne che fa, il potere di costituirsi indifferentemente in uno qualsiasi di questi tre casi.

Ecco pertanto la chiave. Allorchè si parla d' una natura, per poterla conoscere e recarne giudizio, bisogna fare astrazione da quel che Iddio fa in essa, non darsene verun pensiero. Ma questo principio non è inteso da tutti; e ciò non monta. Se si ha la fede, bene o mal si ragioni ad oggetto di conciliare il libero arbitrio colla Provvidenza, si credono egualmente i due dommi; s' è certi che s'ac-

cordano insieme; intorno al mezzo soltanto di accordarli suolsi disputare. Si può incalzar di buona fede le conseguenze d' un domma contra una maniera di conciliazione che si crede falsa, onde farne adottare un' altra meglio soddisfacente. Cotali investigazioni quando s' imprendano in teologia, sono a lor posto.

Ma la bisogna va ben altramente in filosofia; ove non essendo ricevute prove di autorità, e niente ammesso di ciò che chiamar si possa pregiudizio, la è una vera soperchieria l' assumervi come data una credenza religiosa, non dimostrabile colla sola ragione, per sostenere una tesi che mette sossopra la religione medesima. Vuolsi egli essere religioso? E' fa d' uopo credere, che le nostre volontà sono libere, che è utile il pregare. Se non volete essere, la filosofia non vi dà alcun diritto di supporre che la Provvidenza estendasi a quello che a noi piace di fare. Ora, perchè di qui trar possiate alcuna conseguenza contro alla mia libertà, voi dovete prima di tutto dimostrarmi ch' io deggio credere, p. es., ch' era fisso da tutta l' eternità nei decreti di Dio, ch' io scrivessi in questo momento ciò ch' io scrivo, senza punto inquietarmi d' una mosca, la quale più volte cacciata, pure ostinata ritorna a punzecchiarmi la punta del naso.

Mi si dirà per avventura che, anche a parte una provvidenza, la quale discenda alle più minute particolarità, mi si può obbiettare la Prescienza, la quale tutte assolutamente le raggiugne; e veramente, allorchè i pagani agitavano cosiffatte quistioni, non

parlavano soventi volte che della sola Prescienza; avvegnachè la loro superstizione consisteva massimamente in oracoli, in aruspici, in traviamenti e sogni d' una teologia fanatica intorno alla divinazione. Ma per poco vi si rifletta, vedesi che la Prescienza è dalla Provvidenza inseparabile, e compresa fra gli stessi limiti che questa. Epicuro figuravasi Divinità le quali sanno tutto, senza mai far nulla. Con tutto questo però non gli erano desse meno propizie, nel pericolo in che trovavasi d' esser trattato come Diagora o Socrate. Ma la pietà esige che Iddio governi. È egli supponibile che, avendoci fornito d'una natura e di forze impotenti, qualunque abuso se ne faccia, a sconvolgere il suo piano, egli voglia, onde renderci capaci di meritare, lasciarci fare tutto che ci talenti, senza punto predeterminarlo? Gli è questo un supporre voler egli attendere le nostre determinazioni; e che le cose, che lascia in nostra balìa, restino indeterminate, insinoatantochè non ci risolviamo. Laonde, prima d' allora, saper tutto, sarebbe semplicemente sapere, che queste cose sono tuttavia indeterminate. L'aforismo delle scuole *De futuris contingentibus nulla datur determinata veritas*, sarebbe vero assolutamente, anche rispetto all' Onniscienza divina, la quale non verrebbe a difettar per questo, conciossiachè la perfezione del sapere sta nella totale sua conformità con ciò che è vero *. E si scorge ad un tratto la soluzione

* Il caso mi mette fra le mani un passo di Voltaire, cui piacemi di qui aggiugnere: « Una necessaria conseguenza del potere che ha Iddio di

d' un vecchio sofisma di cui nella Dialettica facevasi un assioma, che di due proposizioni dette disgiuntive, o l' una o l' altra debb' esser vera. Adunque, di queste due proposizioni p. es. *o dimani a mezzodì io guarderò l' ora, o non la guarderò*, l' una è vera. Basta a confutarlo aver presente la distinzione delle verità *di ragione* e *di fatto*; che quest' ultime non sono eterne, ma che hanno relazione col tempo. Ciò che sarà vero, non è per anco adesso. Il perchè, non può l' assioma applicarsi al presente, alloraquando le proposizioni si riferiscono al futuro. Si determini tutto al presente. *Egli è certo in questo istante, che dimani a mezzodì io guarderò al mio oriuolo, od egli è certo in quest' istante che dimani a mezzodì non vi guarderò*; si vede subito che queste proposizioni non sono

---

« creare esseri liberi si è, che se di tali esseri ha creato, la sua prescienza lor non toglie la libertà, ovveramente ch' egli non ne prevede affatto le azioni; e chi, dietro quest' ultima ipotesi, niegasse la prescienza di Dio, non niegherebbe punto meglio la sua onniscienza, che la onnipotenza non ne niegherebbe colui, il quale dicesse non potere Iddio far quello che involge contraddizione. Ma noi non ci troviamo ridotti al punto di fare una supposizione sì fatta; imperciocchè non è necessario, perchè io ammetta la prescienza di Dio e la libertà dell' uomo, ch' io comprenda come amendue s' accordino insieme » (Opere tom. 64, p. 159). Voltaire nell' opuscolo medesimo *Su la libertà*, da essolui scritto al Re di Prussia nel 1737, in proposito di quelli che la niegano, così si esprime (p. 148 del citato volume) « Io non ho timor di affermare, che non ve n' ha assolutamente alcuno, il quale dubiti sinceramente di sua propria libertà, e in cui la coscienza non protesti altamente contro al sentimento artificiale, onde vogliono persuadere a se medesimi essere necessaria ogni loro azione ».

altrimenti disgiuntive e che le sono amendue false, nella ipotesi almeno che Iddio abbia voluto che la verità ne sia tuttora indeterminata (2).

Capitolo XIX.

Falso principio di Leibniz.

Abbiam veduto che, per conoscer la natura delle cose, convien non punto guardare a quel che Iddio fa; e che un filosofo non dee farsi puntello di credenze religiose. Potrà sembrare che a queste due verità io rivolga il pensiero un po' troppo tardi, dapoichè ho pur tanto fatto valere la onnipotenza dell' Essere Supremo. Per la qual cosa io vorrei si considerassse bene, ch' io mi sono a bastanza spiegato in sul cominciamento e sulla fine del capitolo IX; nè ho mai in alcun luogo posto in oblio il mio principio, che la natura e l' esistenza delle cose sono tali fatti, cui non conosciamo che in ragionando intorno a ciò che ne attestano i sensi, non escluso

---

(2) Eccellente osservazione si è questa, che Dio vede ab eterno come indeterminato un atto della nostra libera volontà, per tutto il tempo che trascorre avanti che noi lo poniamo, e lo vede pure ab eterno come determinato quand' egli da noi è posto. Così la previsione colla quale Iddio vede un fatto determinato, si riferisce solamente a quel tempo nel quale la nostra volontà lo determina, e non al tempo anteriore. La previsione adunque non impone alcuna legge alla nostra libera volontà, perocchè non è ella che sia soggetta al tempo, ma è la cosa da essa veduta.

il senso intimo. Tutto quello che ho detto di Dio, non fu che ad oggetto di dimostrare certe possibilità, circa le quali non è dato alla fisica d' avere alcun dubbio, semprechè la è sicura de' fatti, ma cui non può tuttavia far a meno di difendere contro a que' filosofi, i quali la impegnano in questioni, inesplicabili senza il principio unico d' ogni possibilità fisica e completa, l' Essere necessario, causa prima. Or qualunque sia la frase di che io mi son valso nel parlar di questa causa, non le ho però niente attribuito, che possa ingenerare di sè il più piccolo dubbio. Di essa si può pensare, ad esempio, che non esige da noi un culto, ma per niegarle la intelligenza e la onnipotenza, converrebb' essere di gran lunga più facile e condiscendente, ch' io non voglia, rispetto alle possibilità; conciossiacosachè sarebbe d' uopo credere che ogni cosa può effettuarsi per una cieca necessità o per via di fortuite combinazioni. Quindi è ch' io non ho dovuto venire a contesa se non con quelli che tutto fanno fare a Dio medesimo.

Nel capitolo precedente io mi son servito de' principii d' una Chiesa visibile, non soggetta ad errore. Ma siccome nient' altro io ebbi in vista, che di fissar bene questo punto, non aversi cioè, nella quistione che or ora imprenderò a discutere, a prendere alcun pensiero delle credenze religiose, egli è chiaro ch' io non voglio che impedirne l' abuso. Resta a notare che quest' abuso può appiattarsi per entro a proposizioni che hanno l' aspetto di pura e

pretta filosofia, e sono ammesse senz' alcuna prova, in seguito ad una persuasion religiosa.

Così è per l' appunto del gran principio di Leibniz che *niente accade senza una ragion sufficiente*. Se non fosse dell' abitudine contratta di pensare che la Provvidenza arriva a tutto che dipende da noi, lo si rigetterebbe di pianta, conoscendosi abbastanza, che nelle nostre risoluzioni la ragione spesse fiate non interviene; e ben si comprende, che il difetto di ragione e l' inavvertenza non sono che mere negazioni, o altrimenti *non-esseri*. Per altra parte il più delle volte non è in poter nostro di concertare, e di combinare i nostri voleri insiem con quelli degli altri; dal che conseguita, che se non li avesse la Provvidenza tutti combinati per ciascheduno istante, infinite cose succederebbero non per altra ragione, se non perchè veramente succedono. Un decimo d' un minuto secondo, più presto o più tardi, che un cannoniere distenda il braccio, od un officiale intimi la marcia, è bastante perchè un tal uomo resti ucciso, o scampi salvo da una palla di cannone; e facilmente si scorge che la coincidenza di questi due atti in un preciso istante perchè rimanga ucciso quell' uomo, se non ha ragione in Dio, non ne ha sicuramente veruna. Ond' è che in Dio per lo appunto la ritrovava Leibniz nel suo sistema dell' Armonia prestabilita; e una conseguenza del trovare in Dio la ragione di tutto quel che accade, fu l' essersi dato a credere, non potersi affatto niegare ciò che per altro non è

che una petizion di principio presentata sotto un ingannevole aspetto.

« Lo stato di nostra disputa (con Clarke), scrivea « egli nel 1716, ultimo anno di sua vita, fu per « me ridotto a questo grande assioma che *niente* « *esiste o accade senza che v' abbia una ragion* « *sufficiente, perchè la cosa sia in questa piut-* « *tosto che non in altra maniera.* S' egli persiste « nel niegarmelo, dove, in grazia, sarà essa la « sua sincerità? Che se me l' accorda, oh allora « addio il vuoto, addio gli atomi, e tutta la filo- « sofia di Newton *. »

A Leibniz non era punto ignoto che una proposizione non è evidente per se stessa, se non in quanto si vede la nozione del *predicato* contenuta in quella del *soggetto*. Ora ben lungi che nell'idea di ciò che accade sia necessariamente inchiusa l'idea d'una ragione, *quod accidit* esprime piuttosto ciò che accade accidentalmente. Avrebbe adunque Leibniz dovuto accorgersi che il suo preteso assioma non è altrimenti una proposizione la quale comandi il nostro assenso, perchè vi si scorga la convenienza, e per dir così, l' identità delle due idee che vi si congiungono; ma sì bene una conchiusione alla quale possiamo esser condotti, allorchè siam persuasi d' altronde, che non v' ha nulla di fortuito; la qual cosa non puossi altrimenti soste-

---

* Lettera XI al sig. Rémond di Monmort, *Leibnitii opera omnia*, Genevae a. 1768, t. V, p. 33.

nere, che nella ipotesi che la Provvidenza ordini e disponga tutti quanti gli avvenimenti, anche nelle loro più minute particolarità.

Ma a noi fa mestieri notar più da presso ciò che v' ha di capzioso in questo falso principio. Usi come siamo, a confondere le tre idee di *causa*, *ragione* e *motivo*, questo principio ne presenta indistintamente tre proposizioni al tutto differenti fra di loro, col soprappiù d' un' appendice, nella quale sta appiattato un inganno. Le tre proposizioni sono quest' esse: non si fa niente senza causa, non si giudica niente senza ragione, non si vuol nulla senza motivo; l' inganno poi nascosto nell' appendice, si è che applicando il principio all' ultima di queste proposizioni, si vien con questo, senza punto addarsene, a concederne altre due, tutt' altro che certe ed evidenti, l' una cioè che il motivo è quello che determina la volontà, l' altro che non v' ha cose in tutto e per tutto somiglianti. Per evitar d' esser côlti in questa ragna, fa d' uopo considerar ciascheduna delle tre proposizioni separatamente, cominciando dalla seconda, ove la parola *ragione* è tolta in senso proprio.

Richiamiamoci alla memoria quel che ho detto nel capitolo secondo; e intenderem facilmente, non esser altro una ragione fuor che un principio di scienza, e riferirsi mai sempre alla nostra facoltà giudicatrice. Le nostre conoscenze hanno il loro cominciamento dal notar che facciamo ciò che per noi si sente; ma noi non conosceremmo più che le nostre sensazioni, ove non sovraggiugnessero

altri risguardamenti ed altre osservazioni le quali formano, come a dire, l' ordito di ciò che suol chiamarsi un ragionamento. La testimonianza de' sensi è il nostro primo maestro; ma noi non arriviamo a comprenderlo, che col ragionare. Laonde una ragione è una particolar notazione del nostro spirito, la quale genera in noi alcuna parte del nostro sapere. Questa ragione è dall' intendimento concepita; ma alla facoltà giudicatrice soltanto s'aspetta di ponderarla, ond' essere in grado di quindi proferire una sentenza di probabilità o di certezza; ed ecco in qual senso non v' ha niente che sia giudicato senza ragione. Se non che però, si vede subito che questa proposizione contiene alcun che di equivoco, in quanto che una ragione, perchè si meriti veramente questo nome, la debb' esser buona, e quella dietro cui portiamo giudizio, soventi volte non è tale; nè per questo lascierà d' esser *sufficiente*, giacchè in fatti ella basta. Egli è soltanto a considerare che una cattiva ragione è bastante, non già in virtù d' una sufficienza ch' abbia in se medesima, ma sì piuttosto per una insufficienza che ritrova in noi. Di per se stessa ella è insufficiente; che se pur basta in realtà, ciò è dovuto a un difetto dal canto nostro. Dietro queste considerazioni e' si comprenderà assai bene, che *noi non possiamo credere che una cosa sia accaduta, ove non abbiamo una ragion sufficiente per pensare che la cosa fu piuttosto in questo modo che non altramente.* Ma badisi che di questa ragione fa d'uopo, acciocchè noi possiam giudicare che la cosa è av-

venuta, non già affinchè avvenga realmente; chè per quest' ultimo, abbisognano cause, non mica ragioni (1).

E per fermo, ciò che avviene è un fatto; e non si fa niente senza causa. Ecco il vero assioma, il quale rendesi equivoco, col sostituire a *causa* una ragion sufficiente; il che ne fa trapassare, senza che punto ce ne avvediamo, d' una questione ad un' altra, confondendo quel che spetta alle nostre idee ed alle cause della nostra scienza, con ciò che riguarda gli esseri fuori di noi e le cause della esistenza loro. E una cotal confusione non si restringe punto alle vere cause di scienza; ma allargandosi essa, abbraccia tutto che concorre a indurre in noi la persuasione d' una verità di fatto, rendendocene la conoscenza altrettanto più soddisfacente, quanto è più completa. Il che fa che si tolgano in luogo di ragioni di quel che succede, non solamente le cause finali, ma eziandio i casi fortuiti, confondendo così le due questioni del *come?* e del *perchè?* Il perchè non ha luogo se non in ciò che è fatto consigliatamente. Qualvolta precede una delibe-

---

(1) Per altro sollevandosi più alto in ontologia si può dimostrare che ogni avvenimento nuovo non solo ha bisogno d' una *causa efficiente*, ma ben anco d' una *ragione*, il che è quanto dire d' una intelligenza che intenda quella *causa efficiente*. La *causa efficiente* d' una cosa è la sua *ragion sufficiente* tostochè quella è intesa da un essere dotato d' intendimento. A ragion d' esempio, se l' attrazione fosse la *causa efficiente* della caduta de' gravi, come ipoteticamente suppone il nostro autore; ella sarebbe anco la *ragion sufficiente* che a me, essere intelligente, spiegherebbe quel fatto.

razione, non v' ha niente allora che sia voluto senza motivo; ed il motivo in tal caso è una ragione, in senso proprio, riferendolo alla facoltà, la quale giudica di ciò che è buono, necessario, utile, lodevole, opportuno, preferibile, prima che la volontà si determini. Le deliberazioni sono altrettanti decreti della ragione. Ma questi non solamente sono fallibili; spesso anzi accade, che la volontà non si curi nemmanco di attenderli; decidendosi a dirittura senza deliberare. E qui appresso si vedrà che, a voler sostenere *niente esser voluto senza motivo*, fa d' uopo dare a *motivo* un significato più esteso che non abbiamo assegnato al vocabolo *ragione*, in senso proprio.

Frattanto, da questa terza proposizione congiunta colle altre due, risulta una strana confusione d'idee, le quali si trovano tutte ravviluppate in queste parole *niente accade senza una ragion sufficiente*, quandochè l' idea che presentano in su le prime questi vocaboli, è affatto Leibniziana, che, vale a dire, niente è fortuito, tutti i succedimenti sono vere conseguenze, e il loro primo termine una scelta, non punto arbitraria, di ciò che vien giudicato preferibile.

Ma se intesa in questo senso, accompagnata da questi rischiarimenti, può ciò non ostante la proposizione sembrare ad alcuni non falsa, egli è per lo meno evidente, che con essa viene a supporsi ciò che da parecchi è niegato, e che conseguentemente era debito di Leibniz il dimostrarla; nel che per verità si sarebbe invano adoperato. Che fec' egli

adunque? Siccome questa proposizione sembravagli evidente per l'evidente sua connessione con certe ipotesi che da lungo tempo erasi assuefatto ad aver siccome incontestabili, si diede a credere che il suo lemma potesse passare per assioma, e dandolo per tale, si trovò sciolto dall' obbligo di dimostrarlo; la qual cosa tornavagli assai vantaggiosa, attesochè avanzata qual principio la sua tesi, altro più non restavagli, che di rispondere a certe obbiezioni, alle quali, in mezzo a questa confusion d' idee da noi poc' anzi toccata, si sfugge con tutta facilità. Lorchè si è presi e il più fortemente stretti, si sguizza e si trascorre d' una in un' altra questione.

Capitolo XX.

Segue contro a Leibniz, e della futurizione.

Ma come potè egli un uomo, qual era Leibniz, adottare così francamente ciò che a gran pezza non avrebbe potuto dimostrare? Ei non potea farne a meno, nella trista necessità d' ingannarsi in cui, siccome ho fatto osservare, si precipita la metafisica, ogniqualvolta imprende a trattar quistioni intorno a ciò che esiste. La sua proprietà caratteristica è che le sue dimostrazioni non siano applicabili a verità contingenti. Le fa dunque mestieri presupporre, che di tali verità non ve n' abbia punto; e quelli che in così fatta stranezza si sono maggiormente accecati, hanno il tutto sottomesso ad una cieca necessità; i meno traviati fanno ogni cosa subordinata ad una

volontà intelligente, la quale però ha anch'essa la sua necessità nella propria sua sapienza. In questo convengono e gli uni e gli altri, nel credere che non v' è niente di fortuito; ma i primi non possono, senza una somma inconsideratezza, indursi a pensare che ad ogni cosa sia una ragion sufficiente; chè una cieca necessità non ha punto meglio in sè di ragione, che il puro caso non abbia. Gli altri poi non riconoscono, non hanno, direi, ben colpito il principio che, quando si parla della natura delle cose, è da farsi astrazione da quel che Iddio fà in esse, a cagione che la sua volontà nel far esistere le cose contingenti, le fa tali esistere, nè più nè meno, quali veramente sarebbono, se potessero esistere indipendentemente dal volere di Dio.

Sì gli uni che gli altri prendono le successioni tutte delle cose, come vere conseguenze in senso proprio. Ora una conseguenza legittima si trae dietro una necessaria conchiusione; insiem congiunge più anelli che si conseguono l' un dall' altro strascinati. Ma egli non è a gran pezza così degli avvenimenti del mondo, ove in virtù dei moti volontarii si fa sentire ad ogn' istante l' influenza d' agenti inconseguenti, e succedono fatti, che ad altro non possono attribuirsi che al capriccio, alla fantasia. L' arbitrario vi si scorge ad ogni tratto; e ciò che suolsi opporre contro di esso, altro non è che un paralogismo, il quale in fin dei conti riducesi a prendere per ragione di un fatto il fatto stesso. Il solo Essere necessario ha in se medesimo la ragione di sua esistenza. Rispetto a qualunque altro essere ripugna il dire che, po-

sciachè esiste, doveva esistere. Niente affatto. Poteva esso esistere; ma potea medesimamente non esistere, attesochè non esiste necessariamente. Dover esistere gli è ancora più che esistere; ed allorchè d' un movimento volontario dicesi che dovea effettuarsi perchè in realtà si effettua, si vien con questo a pretendere che l' effetto sia anteriore alla causa. Un tal movimento non ha cominciato a dover effettuarsi che in quel preciso istante, in cui la volontà vi si è determinata.

Di questo paralogismo nulladimeno si generò l'idea della futurizione. Ove si faccia astrazione, come di dovere, dall' azione di Dio e dalla sua Provvidenza, altro non è che possa dirsi veramente futuro, fuorchè le necessarie conseguenze di ciò che già esiste. In tutt' altro caso v' ha equivoco nell' uso della parola *futuro*, presentando questa due idee, l' una delle quali può essere determinata senza dell' altra, e ciò sono l' idea d' una relazione di tempo, e l'idea d' un avvenimento futuro. Se Pompeo, allorchè vide Achilla e Settimio in atto di piantargli in petto i lor pugnali, esclamato avesse: *Cesare sarà stilettato anch' egli*, non v' ha alcun dubbio che per rispetto al tempo, l' assassinio di Cesare non si trovasse in allora all' avvenire; ma in quanto al fatto, questo avvenire non era con tutto ciò nè punto, nè poco determinato. Niente ancora esisteva nella natura, che atto fosse ad accertarlo; ed ove suppor si potesse, che Iddio non vuol essere più che semplice spettatore e giudice dell' uso, che per noi si fa delle facoltà ond' egli ha dotato l' anime nostre, in tal

caso quest' avvenire stato sarebbe, così volendo Iddio, per Iddio medesimo indeterminato. Quel che avvenne di poi, *in fatto* non era ancor niente, se *in fatto* non l' avesse Iddio niunamente predeterminato. Immaginare in tale ipotesi una futurizione, gli è un dare a rompicollo nel più assurdo fatalismo; nè con questo s' avrebbe tuttavia ragione alcuna di tutto ciò che succede; avvegnachè le ragioni di fatto non son mica le loro cause efficienti, ma sì ben le finali; ora una fatalità indipendente dal volere di una prima causa intelligente, non ha cause finali di sorta.

Pertanto, solo in Dio la ragione può trovarsi d'una futurizione qualunque; ed e' non v' ha dubbio, che, sebbene Iddio non ragioni come noi, volendo nondimeno servirci del nostro linguaggio e delle nostre idee, dobbiam dire ch' ei non vuol niente senza un' ottima ragione, essendo egli infinitamente saggio (1). Nella necessità in che siamo di adombrare a nostra imagine la nozione di Dio, noi tel figuriamo deliberante; e qualmente buono, altro non può volere, se non quanto egli giudica buono, non già che i motivi abbiano alcun che di forza, di potere, d' azione sopra di lui, ma perchè la sua onniscienza e la sua buona volontà sono egualmente perfette. A questo arrogi ciò che la nostra religione, insin dall'in-

(1) Che ciò che Iddio vuole e fa, il voglia e il faccia in un *modo* perfetto, non v' ha dubbio, ed è conseguenza de' suoi attributi. Ma che egli voglia e faccia, ovvero che non voglia e non faccia, niente ripugna che ragione di ciò non v' abbia altro che la sua stessa volontà.

fanzia ne avvezza a credere, che cioè anche ne' più strani nostri capricci s' adempie ognora appuntino la volontà di Dio, e si comprenderà siccome niente arrivi che non abbia in Dio una buona ragione.

Ma primieramente ne insegna pur essa la nostra religione, che non s' ha per noi a cercar ragione del beneplacito di Dio, onde non ci avvenga di smarrirci in questo abisso, secondo che sta scritto: *iudicia Dei abyssus multa.* Ed il filosofo il quale sa molto bene, che non ripugna il pensare che a Dio piaccia lasciarci far quello che più ne aggrada entro i limiti delle nostre forze, le quali, comunque se ne abusi, non potranno mai rompere i suoi disegni, vede che v' avrebbero così infiniti avvenimenti senza alcuna ragione particolare e positiva nella eterna sapienza; ned altro potrebbe in essi rinvenirsi fuorchè una ragione, come a dir, generale di permetterli tutti (2).

In secondo luogo, ammesso niente accadere che non abbia la sua ragione, e ragione ottima in Dio, una buona ragione non è poi lo stesso che *una ragion sufficiente, perchè una cosa sia piuttosto così che non altrimenti.* Così spiegata la proposizione, ei ne segue che non può avervi nulla d' indifferente; e coll' applicare così fatta spiegazione ai voleri di Dio, si verrebbe a supporre, che questi sono

(2) Questo non direi; perocchè ogni cosa che avvenga o che da noi si faccia, per minimo ch' egli sia, dee avere presso Dio la sua ragione nella perfezione del tutto di ch' egli è parte, e che è l' opera dell'essere supremo: il tutto poi ha la ragione nel suo arbitrio.

tutti una vera scelta fra più cose, delle quali una ve n' abbia pur sempre, a cui dee concedersi la preferenza. E questo gli è per l' appunto il pensamento di Leibniz, il quale sostiene a spada tratta, non poter essere due cose in tutto e per tutto somiglianti. Ma una tal questione formerà il soggetto del seguente capitolo. Per ora voglio accordargli, che in Dio qualunque avvenimento abbia una ragione a quel modo ch' ei la intende. E che perciò? Sarebbe vero bensì che *niente accade senza una ragion sufficiente*, ma questa proposizione, presentata siccome un principio di scienza per noi, non lascierebbe per ciò d' essere un principio ingannevole; giacchè Iddio può aver ragioni, le quali sono troppo più in là perchè le possa arrivare la nostra intelligenza; e intanto la proposizione che s' adopera come principio, debbe riferirsi a ciò che è ragione per noi. Il che non può aver luogo che in virtù di quella confusione d' idee e di quegli equivoci che ho palesato nel capitolo precedente.

Veggasi l' Enciclopedia alla parola *sufficiente*, ove si magnifica e si decanta la *ragion sufficiente* siccome un gran principio e di estrema utilità. Quivi primamente la questione versa soltanto intorno ai nostri mezzi di sapere. *Noi non possiamo astringere il nostro spirito ad ammettere cosa alcuna senza una ragion sufficiente, cioè a dire, una ragione la quale ne faccia comprendere, perchè questa cosa sia piuttosto così che non in altra maniera qualsivoglia.* Ecco di che si tratta; e ben potete osservare nella parola *comprendere*, che le quistioni

di fatto vi son già belle e confuse colle verità di ragione, e che tutto vi si riduce a pura e pretta metafisica. Senza una confusion di tal fatta si sarebbe scritto: *una ragione, la qual ne faccia giudicare che questa cosa è piuttosto così che non altrimenti.* Questa frase applicavasi indistintamente ai due generi; imperciocchè *credere* gli è del pari giudicar vero, siccome quando si comprende. Ma *comprendere il perchè* gli è un sapere *a priori*; il che non è per nessuna guisa necessario ad oggetto di assicurarci de' fatti. Or bene, questo principio lo si adotta precisamente pei fatti; il quale ben lungi dal tornar necessario alle verità di ragione, ne è anzi da esse smentito, siccome quelle che tolgono la ragione a lor distintivo; il che suppone avervi tali verità, delle quali la ragione s' ignora. Leggesi nello stesso articolo qui dianzi citato dell'Enciclopedia, che *ogniqualvolta una cosa può trovarsi in differenti stati, io non posso accertare ch' essa trovisi in uno stato piuttosto che in un altro, a meno che io produca una ragione di quel che affermo; così, per forma d' esempio, io posso starmi assiso, corcato, in piedi, essendo tutte egualmente possibili queste determinazioni di mia positura; ma allorchè io sono in piedi, v' ha pur da essere una ragion sufficiente, perchè io sia ritto anzichè assiso o coricato.* Può egli nascere alcun dubbio o su la natura della questione, o sull' equivoco che giace in sul fine del brano citato? Trattavasi d' affermare; ora perchè io sia in diritto d' affermare che attualmente mi sto seduto, bastami

ch' io 'l vegga, ch' io 'l senta. Quand' anco io più non ricordassi d' essermi posto a sedere ad oggetto di scrivere, quand' anco io mi fossi assiso per un movimento meccanico inavvertito; da che io trovomi in questa positura, ne sono altrettanto certo che quando ne so il perchè. S' è trapassato d' una quistione in un' altra, dal *perchè* de' miei pensieri e della mia certezza, al *perchè* dell' esistenza del loro oggetto, la certezza del qual *perchè* sarebbe niente meno che una necessità. Imperciocchè quel che è certo in virtù d' una ragione d' esistere, è certo *a priori*. E di fatto, puossi egli vedere poco prima del finire del citato articolo, siccome l'autore apertamente ivi confessi, che *la ragion sufficiente non lascia la contingenza in tutta la sua integrità e pienezza*.

Capitolo XXI.

Della possibilità delle cose affatto somiglianti.

Le nostre astrazioni e la mutabilità degli esseri finiti ingenerano equivoco e confusione nell'uso che suol farsi della parola *lo stesso* e nella nozione dell' identità. Dicesi indifferentemente: della stessa grandezza o di grandezza uguale. La medesima figura, il color medesimo non vuol dir altro fuorchè una perfetta rassomiglianza di figura o di colore; intantochè un fico non lascia d' essere in diverse stagioni l' albero medesimo, abbenchè non sia più nè uguale, nè simigliante. Lo stesso fiume che passa oggi sotto

il ponte di Po, potrebb' essere uguale e simile a quello ch' ei già fu un altro giorno; ma non è però mai l' acqua medesima. Un pezzo di ghiaccio liquefatto non è più ghiaccio. L' oro fuso è lo stess' oro. E ben si potrebbe intorno all' identità sollevar questioni ancora più difficili e ravviluppate. Ma entro i limiti della natura, allorchè il soggetto è materia, non potendo due corpi nel tempo medesimo esistere nel medesimo luogo, e non potendo d' altra parte niente esistere se non determinato in tutti i sensi, segue che ogni cosa sia dal tempo e dal luogo determinata. Quindi in un dato istante la identità del luogo implica di necessità l' identità del soggetto, il quale non può naturalmente essere lo stesso in più d' un luogo nell' istante medesimo (1). Se adunque sia un altro il luogo, ciò basta perchè anche il soggetto sia un altro.

Siano due piramidi, l' una terminata da quattro triangoli equilateri A, B, C, D, l' altra parimente da quattro triangoli *a*, *b*, *c*, *d*, non però uguali, nè simili. Le superficie A e B non saranno punto meglio una superficie medesima, che nol siano *a* e *b*: ed ei sarebbe un confondere le nozioni d' uguaglianza e d' identità il pensare, che B non sia rispetto ad A nè più nè meno un' altra superficie, quanto rispetto ad *a* sia *b*. E' bisognerà adunque o

(1) Questo è quanto mostra l' ordinaria esperienza. Ma la questione resa metafisica dimanda ancora « se v' abbia contraddizione nel concetto che il corpo medesimo sia contemporaneamente in più luoghi »; e questa esigerebbe d' essere trattata più sottilmente.

dire che gli è impossibile di perfettamente concepire un tetraedro, fra i corpi regolari il più semplice; ovveramente confessare, che si concepiscono perfettamente quattro cose, le quali non possono essere una sola e medesima per questo unicamente, che non è possibile di concepirle in un luogo medesimo (2). Io non parlo adesso di fisica e di esistenza, ma bensì di possibilità metafisica; ed applico il principio di Cartesio a quel modo che fu per noi riconosciuto valevole e buono nel capitolo XIV. Io concepisco a meraviglia più cose, le quali l' una dall' altra non si distinguono che per la diversità del luogo. Sono adunque possibili di tali cose, le quali non per altro che pel luogo differiscono tra di loro.

Vero è che se si trattasse d' un tetraedro fatto per mano d' uomo, per abile che possa essere, facendo anche astrazione dalle differenze inerenti alle parti della materia, per quantunque uniforme la si voglia supporre, poni che sia oro, io non potrei mai indurmi a credere onninamente uguali le quattro facce del tetraedro; avvegnachè le nostre arti sono sempre al par de' nostri sensi limitate. Ma se a Dio avesse un po' piaciuto di fare un tetraedro perfetto? Oh gli è questo per l' appunto ciò che non bisogna credere, mi dirà un Leibniziano. Ei non

(2) Parlandosi di mere superficie e di spazii inchiusi in queste, il ragionamento corre benissimo; giacchè gli spazii matematici non si distinguono se non perchè l' uno è fuori dell'altro. Non si potrebbe ugualmente dimostrare, che implicasse contraddizione l' esistenza d' un corpo reale in due luoghi diversi, massime se si fonda la sua *identità* nella sua congiunzione con uno spirito.

v' avrebbe ragion sufficiente, perchè l' una di queste superficie non sia l' altra (3); non sarebbero esse altrimenti riconoscibili. Il che viene a dire, ch' io debbo credere non avere Iddio niente voluto che sia contrario a certe supposizioni, senza le quali molte cose a noi riescirebbero incerte, *indiscernibili.*

Ma poniamo che sotto a' miei occhi siasi versata in due recipienti ben *discernibili* la medesima quantità della stess' acqua. Chiaminsi questi recipienti *a* e *b*. Noi qui parliamo di vera identità, di quella cioè del soggetto, identità che dicesi numerica, dovechè per contro l' identità specifica non è che una conseguenza dell' abuso che si fa di parole intorno a molti soggetti della specie medesima, cui possiam dire della stessa natura, sebbene più esatto sarebbe il chiamarli di natura simile od uguale; ma a parlar propriamente, l'acqua dei due recipienti sarà bensì sempre della stess' acqua, ma non già la stessa. Quindi nominando A l'acqua del recipiente *a*, B quella del recipiente *b*, A e B saranno due soggetti, due corpi, non men distinti l'uno dall'altro che nol sia un cono da una sfera; siccome effettivamente, in virtù della forma de' vasi, A potrebb'essere il segmento d'un cono, e B d' una sfera. Tenendo adunque i miei occhi fissi sopra i due vasi tanto tempo che basti, perchè io sia certo che non vi si è fatto mutamento

(3) Il *principio degli indiscernibili* non ha più luogo, se si suppone che i due enti uguali sieno in luoghi diversi: già questa sola circostanza li fa discernibili. Leibnitz non ammetterebbe dunque il ragionamento del nostro autore, negandone la prima sua proposizione.

veruno, io mi saprò quale acqua sia A, e quale B. Ma fate ch' io m' allontani di quel luogo, potrà taluno, senza ch' io me ne avvegga, versando in prima le due acque separatamente in due altri recipienti, versar quindi A in *b*, e B in *a*. Ritornando io pertanto a riveder quest' acque, non mi sarà dato di più discernere quale sia A, e quale B. Ma egli è evidente che la incertezza in che mi trovo, non sarà che una conseguenza della possibilità che le acque, a mia insaputa, abbiano cangiato di posto (1).

Al giuoco del bigliardo importa più che mai di saper sempre qual sia la nostra biglia, cui certo non crediamo così perfettamente uguale a quella del nostro avversario, da non potervisi osservare qualche diversità che ne accerti la distinzione. Tuttavia senza andare in cerca di essa, per lo più ci stiam contenti ad accompagnare coll' occhio i movimenti delle due palle; quest' attenzione a noi basta. E a Dio non basterà la conoscenza che ha d' ogni qualsiasi movimento? Non potrà egli discernere due corpi, quando fossero affatto uguali? Quindi egli è solamente rispetto a noi che cose uguali possono essere *indiscernibili*. E a ciò non basta egli forse che le loro diversità a noi riescano insensibili? È egli per questo meno incontestabile, che non v' ha che l'e-

---

(1) Col *principio degl' indiscernibili* non volea Leibnizio stabilire che fosse assurdo l' esistenza di due esseri che noi coi nostri mezzi di conoscere non possiamo discernere: ma solo che fosse assurda l' esistenza di due esseri indiscernibili in sè stessi di maniera, che niente avesse l'uno (nè pur delle relazioni esterne) che dall' altro il distinguesse.

sistenza simultanea in luoghi differenti, la quale possa pur sempre assicurarci che gli oggetti sono molti ed uguali? E ben s' intende siccome le idee di *uguale* e di *medesimo* siano inconciliabili; e per fermo, ciò che è uguale, debb' esser altro. Ma noi ci lasciamo, siccome in molti altri casi, allucinare dallo scambio che per noi si prende fra le nostre idee e gli oggetti esteriori. In quanto alle idee ed ai pensieri non si cerca punto la vera identità; chè rispetto a questi suol dirsi il *medesimo*, tutto che al medesimo riesce per l' uso che se ne fa; di qui l' idea che s'applica alla parola *identico*, lorchè si parla di proposizioni, di equazioni, di serie. Assuefatti a questa accettazione della parola, tuttavoltachè l' impressione d' un oggetto sui nostri sensi ci fa concepire quella stessa idea, che un altro oggetto, od il medesimo eziandio, già ne fece concepire altra volta, noi possiamo esser troppo presti a giudicare che gli è quello stesso, avvegnachè non si riflette esser per poco impossibile, che s' abbia ogni menoma cosa osservato negli oggetti, e non si sa nè sino a qual punto certi oggetti siano soventi volte uguali, nè quanti cangiamenti abbiano essi potuto subire in un dato tempo; di che conseguita, che quand' anco fosse vero non avervi due esseri affatto uguali, l' identità dell' idea non proverebbe tuttavia l' identità del soggetto; siccome d' altra parte una differenza, anche assai notevole, nella imagine che ne abbiam dipinta nella memoria, non val punto a provare che il soggetto esteriore sia un altro. Tutto che può dirsi in generale si è, che meno è semplice l' oggetto, e più l' identità

dell' imagine rende probabile ch' ei sia piuttosto lo stesso, che non solamente uguale.

Ond' è che sol rispetto a' corpi meno semplici non è assurdo il pensare, che non ve n' abbia punto di uguali affatto. Conciossiachè in quanto a quei che sono più semplici, egli è facile osservarne una tale quantità d' indiscernibili per noi, che non resta verun luogo a dubitare, che il lor numero non oltrepassi quello delle piccole differenze che si può loro supporre. Imperciocchè ei non bisogna lasciarci avviluppare dall' abuso delle parole *infinito* e *infinitamente piccolo*, le quali a tutto rigore non altro significando che due impossibilità, non possono quindi servire in alcun modo alla distinzione di ordini differenti. Io ne ho sviluppato altrove le ragioni *. Ma trattandosi di grandezze e di quantità esistenti, gl'infiniti e gl' infinitamente piccoli trovansi necessariamente ne' principii del calcolo differenziale di Leibniz. Il valore che quivi ha la parola *infinito* non è che iperbolico. Può ben dirsi che un gramma di mercurio è un aggregato d' un numero infinito di parti infinitamente piccole, le quali saranno altrettanti globetti tutti eguali, gli uni dagli altri separati, ove il fuoco volatilizzi il mercurio; e che nullameno potendo questi globetti infinitamente piccoli essere uguali non

---

* Possono leggersi nelle mie Memorie *Delle differenti maniere di trattare quella parte di matematiche, cui gli uni chiamano Calcolo differenziale, e gli altri Metodo delle flussioni* (in francese), e *Del paragone del calcolo delle funzioni derivate coi metodi anteriori*; nel 3.º volume dell' Accademia di Torino a. 1786-87, p. 489, e nel XIV *Della Società Italiana delle Scienze*, Verona, 1809, p. 201.

assolutamente, ma solo in quanto non si fa attenzione a certe loro differenze infinitamente piccole d' un second' ordine, ben si comprende siccome questi possano aver tutti qualche diversità da riuscir discernibili a Dio, indipendentemente dalla loro distinzione locale. Io pertanto osserverò che, s' entro limiti così ristretti, come son quelli della diversità di due globetti di mercurio volatilizzato, è possibile che da differenze infinitamente piccole d' un second' ordine risulti un numero infinito di diversità, questo numero sarà un infinito di prim' ordine, non altrimenti che il numero infinito di globetti che da un gramma di mercurio può essere volatilizzato. Ora non è guari a porsi in dubbio, che tutto il mercurio esistente nel nostro globo, e fors' anco in altri, puro o con altre sostanze mescolato, nel cinabro, entro a pietre metalliche od altrimenti, non sia un numero di grammi infinito dello stess' ordine almeno che i precedenti. Adunque, allo stesso modo che se i numeri fossero finiti, a quello dei grammi, quello dei globetti b, c quello delle differenze distintive, non appena $a\,b$ verrebbe ad esser maggiore di c, preso che s' avesse un numero di globetti discernibili uguale a c, converrebbe ritornare, onde avere il sovrappiù, alle differenze medesime, e trovarci in fine ad aver per lo meno un numero $\frac{a\,b}{c}$ di globetti indiscernibili, così parimenti ponendo il numero dei grammi essere $a\,\infty$, quello de' globetti di un gramma $b\,\infty$, e $c\,\infty$ quello delle differenze infinitamente piccole, v' avrà per lo meno un nu-

mero infinito $\frac{a\,b\,\infty}{c}$ di globetti indiscernibili. Senza fermarsi in quest' esempio, veggasi di ben colpirne lo spirito, e si comprenderà quanto sia assurdo il pensare, che in tutto quest' immenso universo, in cui la terra è un bel nulla, non v'abbia punto molecole affatto uguali.

Ravviciniamo le nostre osservazioni. La determinazione del luogo è la sola, che tolga ogni dubbio intorno alla identità numerica (5). Egli è evidente che una tale determinazione è bastevole, perchè Iddio discerna mai sempre tutti gli esseri. Il principio adunque degl' indiscernibili non ha ragione di sorta. È impossibile il supporre, che le molecole semplici siano suscettive d' un numero così sterminato di differenze, che agguagli quello delle molecole esistenti in tutto quanto è immenso l' universo. V' ha dunque infinite molecole assolutamente uguali, nè abbiam ragione alcuna di supporre in esse un numero di differenze maggiore di quel che faccia mestieri, perchè una moltiplicità di combinazioni d' ogni maniera di molecole, basti alla diversità delle sostanze materiali, la quale dee riuscire infinitamente più moltiplice che non quella degli elementi.

(5) Le cose da me osservate nelle note precedenti mostrano manchevole questa conclusione. — L'identità vera non si può trovare, secondo noi, se non ne' veri *soggetti*, che sono quegli enti che hanno sentimento. Le cose materiali *non sono a sè stesse*, ma *sono ai soggetti*. Laonde l' identità delle cose materiali non può appoggiarsi che all'identità degli *enti-soggetti*, a cui quelle si riferiscono o passivamente, o attivamente.

Capitolo XXII.

Indifferenza incontestabile.

La impossibilità degl' indiscernibili e la ragion sufficiente sono due errori insiem legati pel bisogno che hanno di sorreggersi a vicenda, e di insiem collegarsi, a fin di sostenere quell' abuso della metafisica, che volendo estendersi ad ogni soggetto, dee supporre ogni cosa necessaria. Non le occorre per questo che di supporre nulla avervi d' indifferente. Siccome tutto dipende dalla volontà di Dio, non v' avrà niente d' arbitrario nelle elezioni della sua sapienza. Ma se v' ha cose indifferenti, non si tratta più di vera elezione, ma sì d' un partito in cui la volontà si determina senza una ragione al mondo perch' ella si decida a voler piuttosto A che non B, che pur gli è ugnale. Questo partito sarà onninamente arbitrario, cioè a dire un atto della sola volontà, non senza - alcuna ragion di volere, ma senza ragion di preferire; così, per forma d' esempio, giuocando io a santi o cappelletto, ho bensì una ragione di prendermi l' uno dei due, ma ninna affatto di scegliere l' uno piuttosto che l' altro.

Fu già tempo in cui nelle scuole solevasi proporre il caso d' un asino, il quale se ne resterebbe immobile a pari distanza di due mucchi di fieno in tutto uguali, morendosi di fame in mezzo ad essi. Presentemente a Dio stesso si niega il potere di decidersi ad un partito fra due cose, capaci egual-

mente di complire a' suoi disegni, perchè avvezzi a supporre, senza dare di tal supposizione alcun rischiarimento, che non si vuol niente senza motivo. Noi vedremo in appresso in qual modo debbasi essa intendere per rispetto alle nostre volontà. In quanto alla volontà divina, conviene sgombrar la nozione di *motivo* d' ogni qualunque idea di causa motrice, che ne può essere esibita dall' etimologia; attesochè la causa prima non può aver causa veruna. Non è niente di passivo nella volontà di Dio; nè le si può attribuire alcun motivo, se pur motivi chiamar non si voglia i lumi, le viste, i disegni che l' accompagnano, senza però esercitare la più piccola azione sur essa. Incapaci quali siamo di concepire idee più veraci di Dio, noi li applichiam quelle che abbiamo delle facoltà della nostr' anima. Ma l' intendimento ha per oggetto esseri di ragione., verità necessarie, le quali, siccome quelle che non esistono, non hanno alcuna causa. La volontà di Dio è la causa di tutto che esiste; ma perchè sia la prima, ne fa mestieri concepirla quale un principio da nulla preceduto; associarle un sapere infinito, senza però supporre che di questo ella derivi le sue forze; credere ch' abbia essa di molto buone ragioni (1), non già che di queste

---

(1) Come ho detto di sopra, per determinarsi a fare o a non fare, non si vede bisogno d' una ragione, rimanendo la libertà divina liberissima: posto poi che la volontà divina voglia fare, per esempio voglia creare degli enti, ella è obbligata dalla propria sapienza a far sì, che niente manchi all' opera sua; perocchè, come dice la Scrittura, ella opera tutto con sapienza: *omnia in sapientia fecisti*: il *tutto perfetto* adun-

abbisogni. Il vero è che la volontà, l' intelletto e la sapienza di Dio non sono che un solo e medesimo essere, assolutamente semplice, incomprensibile, di cui però questo sappiamo, niente avere sur esso una relazione di *causalità*; e dal punto che gli è per noi attribuita la onniscienza, si è ben certi ch' egli non ragiona punto. Di qui è, che le determinazioni della sua volontà non hanno in alcun modo ad aversi quali conseguenze; chè in lui, concepire e volere, è un atto solo, e concepire è in esso un atto volontario. Egli non fa se non quel che vuole; e non vuol niente che non sia buono e bello. Ma perchè sia bene che una cosa esista, basta pure ch' essa valga qualche cosa di più che il nulla. In quanto alla bellezza, siccome la quistione ne trarrebbe troppo in lungo, io mi starò contento all'osservare ch' egli è bello il variare in casi simili (2). Ma non può esser questo una sorgente di ragioni sufficienti, a quel modo che un Leibniziano le intende.

Se io giudico essere indifferente in certi casi il dire *io vi ringrazio*, oppure *io vi rendo grazie*, l' attenzione ch' io porrò nel variare, potrà essermi

---

que è la ragion sufficiente delle parti, ma quel tutto non ha altra determinazione che la volontà libera di Dio.

(2) Fra il niente e il qualche cosa non si dà paragone, e però non si può dire che sia assolutamente migliore il creare che il non creare; non si trova dunque ragione sufficiente di far l' una cosa più tosto che l' altra; la sola liberissima volontà di Dio s' appiglia a ciò che vuole. Indi la limitazione del mondo: se Iddio dovesse creare, il mondo sarebbe di necessità illimitato, perocchè non vi avrebbe più una ragione, per la quale egli mettesse un limite al suo creare, nè un luogo da metterlo. Ed è questo, a cui considerare io invito l' illustre Cousin.

una ragione per non ridir sempre la stessa frase; ma non ve ne troverò alcuna, per adoperare in ciaschedun caso particolare l' una piuttosto che l'altra; ed io sono a me stesso ben consapevole che di ragioni a me non fa d' uopo, ad oggetto di preferire nel fatto, senza preferire eziandio nell' opinione. Tuttavolta, a quelli che non riguardano la nostra volontà siccome una prima causa fisica, vero principio d' azione dopo Dio, potrà sempre venir fatto di trovar nelle imperfezioni della natura umana qualche possibilità d' una ragion sufficiente, la quale mi faccia preferire con un atto di pura volontà ciò che io non preferisco con un decreto della mia facoltà giudicatrice. Ma niente di consimile può supporsi in Dio. E' fa mestieri o rigettar via la ragion sufficiente, o sostenere che d' indifferente non v' ha nulla affatto.

Or per vedere che ciò non può essere, sia una macchina composta di quanti pezzi si voglia, i quali si muovano volgendosi su perni o in virtù di qualunque altro meccanismo, i cui sostegni siano appoggiati nell' interno d' una sfera concava la quale comprenda tutto. Egli è manifesto che questa macchina può avere nello spazio medesimo infinite posizioni, diverse l' una dall' altra; nel qual senso possono dirsi differenti; ma non gli è questo il vero significato, in cui *differente* e *indifferente* sono contraddittorî, giacchè il nome d' indifferente non s' applica se non alle cose fra loro diverse. Si concepisce l' indifferenza non già in quello che punto non differisce, ma sì in ciò che, comunque si fac-

cia, ritorna allo stesso, ove non è nulla nè a guadagnare nè a perdere, ove non è nè meglio nè peggio. Ciò posto, se io suppongo nient' altro esistere che questa macchina e Dio; egli è evidente che, in qualunque modo volgasi la sfera nello spazio da essalei occupato, non v' avrà nè meglio nè peggio. Il tale od il tal altro pezzo può indifferentemente trovarsi in una infinità di luoghi, rimanendo però le stesse e come prima, le rispettive posizioni, i movimenti relativi, il meccanismo, gli effetti, tutta la macchina insomma. Or da questa imagine così ritrattaci nel nostro pensiero tolgasi l' involto sferico, i perni, i sostegni; la macchina sarà l' universo, e si comprenderà assai chiaro essere affatto indifferente la sua posizione assoluta. Purchè tutte le sue parti, le posizioni loro, i loro movimenti siano rispettivamente gli stessi, l' universo risponderà egualmente al suo fine, al piano, alle viste, ai voleri del suo Creatore. Adunque, veggendo il Creatore, a quella guisa che dee vederlo un geometra architetto, che tutte le rispettive determinazioni del piano da essolui progettato, lasciavano per la determinazione dei luoghi assoluti più cose in suo arbitrio *, ha dovuto volere senza ragione alcuna di preferenza. Nè si verrebbe a trarre

---

* Siffatte cose per rispetto alla posizione d' una macchina sono primamente quattro, che però si riducono a tre allorquando la macchina è costrutta, giacchè una di esse, la quale si concepisce in contrario senso di DR ed RD, trovasi allora determinata.

alcun pro col niegar la creazione, onde mettere in salvo la ragion sufficiente. Imperocchè sarebbe questo un supporre che la materia esiste perchè esiste; il che val quanto confessare apertamente, che non puossi assegnar ragione alcuna di sua esistenza. Di vero, egli ripugna il supporre che v' avessero ragioni in ciò che in nissuna guisa dipendeva da una causa intelligente.

Se non che, oltre i luoghi assoluti, v' ha ben altro ancora d' indifferente. Senza ritornar sul discorso degli esseri simili, frequentissimi sono i casi di cose, le quali non si rassomigliano punto, e che possono tuttavia egualmente servire allo scopo che ci proponghiamo. Vero è, che la Provvidenza può aver certi fini nemmanco accessibili alla nostra congettura; ciò che ne sembra senza conseguenza, può aver tali risultamenti, cui non sapremmo prevedere. Ma quel che può essere, non è poi sempre; nè io saprei figurarmi occasione veruna o circostanza, in cui mi sembri di dover porre in dubbio che le viste dell' eterna sapienza non si possano adempiere indifferentemente, senza che ne risulti nè meglio nè peggio.

È bene, a cagion d' esempio, che Pietro guadagni a Giacomo dieci luigi a picchetto. Ei non può calcolarsi, per quante combinazioni di giuoco, poniamo in dodici giri, si può guadagnare uno stesso numero di gettoni o di partite. Io trascorrerò di notare l' indifferenza de' medesimi giuochi in cuori o in quadri, in picche od in fiori. Io dico che fra tante combinazioni di giuochi differenti, d' onde in-

fine risulta lo stesso guadagno, ve n' avrà parecchi, cui potrebbe la Provvidenza indifferentemente adoperare, per dar questo guadagno a Pietro. Imperciocchè, sebbene ciaschedun giuoco, ciaschedun colpo abbia pe' giuocatori il suo proprio diletto e il dispiacere suo proprio, e le diverse combinazioni siano conseguentemente per essi altrettante differenti serie di piaceri e di disgusti, egli non è tuttavia difficile, lorchè l' esito è lo stesso, che in differenti serie facciasi compensazione a tal punto che, non solo pel danaro, ma pel contento eziandio e pel dispiacere, non trovisi, meglio in una che nell' altra di queste combinazioni, maggior fortuna o disfavore nè per Pietro nè per Giacomo (3).

Io mi fo lecito, siccome suolsi comunemente,

---

(3) Questi ragionamenti hanno qualche verosimiglianza nella supposizione che il fine del giuoco sia che Pietro guadagni, e che egli venga ad avere una certa somma di piacere e di pena; ma questa supposizione non può aver luogo. Perocchè non v' ha nè pure il più frivolo movimento di mano de' giuocatori, il più sfuggevole battere delle loro palpebre, il ricevere nella fantasia l' immagine de' fiori più tosto che quella de' quadri, il formare più tosto l' un pensiero di speranza o di timore, che l' altro, ecc., che per la catena delle cause e degli effetti non si congiunga strettamente con tutte le cose (si noti bene) che sono nell'universo, e non porti per conseguenza nella lunga serie de' tempi un abbattimento di cose grandemente diverso. È necessario, per intendere ciò che io dico, il considerar bene tutti i legami che il più piccolo accidente mantiene collo stato dell' uomo e delle cose che lo circondano, le modificazioni delle quali si propagano come un' onda circolare mossa da un sasso gittato nell' acqua tranquilla in rapidissima ragion geometrica. Egli è difficile tener dietro a quest' onda sfuggevole; e noi sogliamo prendere gli avvenimenti così come vengono, senza pensare al complesso delle innumerevoli circostanze che gli hanno preparati e prodotti; complesso, che se noi potessimo analizzarlo, disvilupparlo, ci si cangerebbe in una rete

imaginare, che Iddio ragioni e calcoli intorno a combinazioni possibili; e mi riesce quindi un po' strano che un geometra, tutto occupato ed intento qual è a far continuamente equazioni di termini in mille guise variati, siasi indotto a credere che Iddio non ne potesse far veruna. Ma la sua ragion sufficiente obbligavalo ad imaginare un meglio assoluto sul totale, e non lasciavagli vedere, essere impossibile che questo meglio esista. Un universo migliore di qualunque altro possibile universo, è un' assurdità pari a quella d' un corpo maggiore di qualsivoglia altro corpo possibile (4). Il comparativo, se lo si riferisce a tutti i possibili, nasconde sotto un abuso di parole idee ripugnanti. La comparabilità racchiude l' idea di grandezze nel lor genere limitate, le quali in conseguenza lasciano sempre luogo al più. Il miglior mondo possibile è piuttosto in realtà un mondo assolutamente perfetto. Ma non può ad esso competere quella perfezione che com-

---

vastissima avvolgente tutto il mondo; e poi studiandovi ancor di più, le sue maglie ci si restringerebbero sotto gli occhi, e quella rete fatta ognor più fitta ci diverrebbe una tela; e questa tela finalmente ci s' ingrosserebbe in un tessuto finissimo e di tal foggia, che egli sarebbe, e che cosa mai? — L' universo stesso.

(4) Più veramente direbbesi che tra i mondi possibili non si dà scelta in Dio, perchè non esistono; e come abbiam detto ancora, non v' ha una ragione in Dio che lo determini più tosto a crearne uno che a non crearne. Volendone poi crear uno, egli è necessitato dalla sua sapienza e bontà a farlo non *ottimo* comparativamente agli altri (giacchè questa comparazione non è possibile), ma ben *perfetto* in sè stesso, ed anco *infinitamente buono nel suo fine*, secondo quello che dice la Scrittura: *universa propter semetipsum operatus est Dominus*.

prende ogn' idea di bene, la quale non s'aspetta che a Dio. La perfezione di qualunque altro essere non si estende al di là di quello che si vuole sia in esso; ned è imperfetto, se non in quanto vi si vorrebbe trovare qualche altra cosa di più. Quindi, se tu ne eccettui Iddio, ogni cosa è in uno perfetta ed imperfetta secondo varii punti di vista. L' universo è come un esercito, il quale può in molte maniere e in differenti campi essere disposto in battaglia, e sempre ugualmente secondo il volere del suo generale. Per non arrestarci se non a quel che a noi importa, rechiamoci quattro mila anni addietro. A quell' epoca lo stato dell' uman genere differiva d' assai da quel che è attualmente. Se questo mondo debb' essere oggigiorno il migliore fra tutti, forz' è che anche fosse a quel tempo. Ora si può essere in diversi stati egualmente bene, ma non meglio. Vuolsi egli, onde avere un meglio sul totale, abbracciar tutti i tempi? In tal caso un mondo, il quale col variar continuamente fosse però sempre sul totale egualmente bene, sarebbe a preferirsi.

D' altronde per Iddio non può essere fuori di lui alcun che di bene. Ogni idea di bene in quest' universo si riferisce agli esseri ch' egli ha dotato di sentimento. Per me adunque non avrebbe valore di sorta un totale di bene, il quale non fosse per alcuno. E per la ragion medesima io non mi credo in diritto d'aver ricorso a compensazioni di ciò che può attualmente esistere, chi sa dove, nella immensità dell' universo. Io sono adunque in questo pen-

samento che quel che di più vero può dirsi è, che in questo mondo ogni cosa è bene il più che è possibile, non in modo assoluto, ma relativamente alla natura di ciascheduno essere, avuto riguardo a tutto ciò che in essa dee connettersi ed accordarsi.

Ei vuolsi considerare ciò che può stare insieme, far parte dello stesso piano, e coesistere in soggetti per ogni verso finiti (5). Or questa dichiarazione mi trarrebbe nelle difficoltà che presenta la vera nozione del male, e la sua origine. Ma siccome queste difficoltà riescono ancor più forti contro alla tesi del migliore fra' mondi, non mi occorre toccare una questione così delicata. A me basta se si comprenda che Iddio può fare ugualmente bene in molte maniere; che dar si possono cose indifferenti pe' fini ch' ei si propone, fra le quali tuttavia non ha dovuto la sua volontà esitare un istante, attesochè in essa trovasi compiutamente tutto che vale a determinarla; essa non prova l' azione di checchessia; non è la conseguenza di cosa veruna. Le abitudini del nostro spirito possono per avventura opporre qualche difficoltà a questa nozione della volontà di Dio; sebbene gli è per essa soltanto che n' è dato di concepire tale volontà essere veramente la causa prima.

---

(5) Il massimo bene complessivo delle creature (morale-eudemonologico) ottenuto coi minimi mezzi, ecco il fine dell' universo, la ragion sufficiente di tutti i particolari avvenimenti.

Capitolo XXIII.

Disviluppamento della nostra volontà.

Scendiamo presentemente a noi stessi, richiamandoci alla memoria, che nello studiar la natura hassi a fare astrazione da ciò che Iddio fa in essa. Noi abbiam veduto abbastanza, che per ben conoscere ciò che è in noi il sentimento, non dobbiamo impegnarci per entro a speculazioni di metafisica. Non mancheremmo per verità di smarrirci, volendo cercare *a priori* ciò che il sentimento debb' essere; e' non occorre che di osservare ciò che infatti egli è. Fu per noi posto in evidenza, che il soggetto immediato del sentimento, l' anima, è un essere semplice. Questo principio de' movimenti volontarii è egli stesso consapevole, sè non essere un principio che tutto debba, senza restrizione, a se medesimo; ma essere nella sua natura limitato; e che questa natura è una potenza tendente a mettersi in atto. Questa tendenza è nell' anima, siccome nella materia la gravità, con questa essenziale differenza però, che la gravità ha la sua forza, la sua direzione ognor determinate, la tendenza per contro dell' anima a mettere il suo potere in atto, non è in una determinata direzione ad un atto particolare, ma sì ad agire, a voler checchessia, con più o meno di forza, ciò nulla importa. Non considerando che la sola tendenza, qualsivoglia oggetto le è indifferente, non essendo essa, per così esprimermi, che un desiderio che ha la natura di non

lasciare inoperoso il suo potere. Questa tendenza, allorchè l'atto è tuttavia indeterminato, ci si rende sensibile per una specie di pena, una inquietudine, un fastidio (Locke l'esprime colla parola *uneasiness*), ed all'istante che si determina l'atto, la si sente per un piacere che in qualunque atto si prova; il che è una conseguenza del non esser altro il piacere, fuorchè il sentimento della natura appagata, e la pena il sentimento di essa, allorchè non ottiene il suo appagamento. Questa tendenza è l'intimo nostro principio attivo, principio di movimento, quando vogliasi applicare agli atti dell'anima un vocabolo esprimente ciò che veggiamo addivenire ne' corpi. E di vero, fino a un certo punto ci troviam forzati, nel parlar delle cose immateriali, di ricorrere alle metafore; non dimenticando però, che la rassomiglianza la quale è il fondamento della metafora, non può altrimenti esser perfetta; e guardandoci bene di non lasciarci strascinare dall'imaginazione a prendere in senso proprio ciò che è nel figurato. Con queste avvertenze si comprende, siccome essendo nella natura dell'anima una tendenza continua ad agire, questo principio di moto che sempre in essa si trova, escluda il bisogno d'altre cause motrici; ed, alloraquando parlasi d'istinto, d'impulsione, di motivi, non abbiasi mai ad imaginare cosa veruna al di fuori dell'anima, che ne la tragga dello stato di riposo. Che se v'ha impedimenti, i quali in esso forzatamente la ritengano, non appena son tolti, ella di per se medesima abbandona uno stato, in cui non per altro

rimanevasi che per essere insufficiente lo sforzo che pur non mai si ristava di fare; non altrimenti che un pezzo di piombo il quale pende a un filo, ed ha nella sua gravità il principio del moto, cui in quel punto precisamente incomincia, che il filo cessa d' impedirnelo (1). Non s' ha pertanto meglio a cercare fuori dell' anima ciò che la muove, che fuori della materia la sua gravità. Sono queste ugualmente, sì l' una che l' altra, prime cause fisiche, le quali non hanno altra causa che Dio, e costituiscono ciò che per noi chiamasi Natura.

Rimane a vedersi in qual modo questa tendenza, la cui direzione, siccome abbiam detto, è indeterminata, volgasi, per dir così, d' un lato piuttosto che d' un altro. A tal fine convien ricordarsi che l' anima è un essere semplice, e non iscomporla in due agenti. Le sue facoltà diversificano pel loro termine, per l' oggetto loro, non già pel loro principio. L' essere medesimo che vuole, pensa quando vuole, e ordinariamente comincia dal voler pensare. Ed abbenchè, nel rammentarsi d' avere spesse volte pensato, non si rammenti pur anche d' averlo voluto, questo non prova niunamente aver egli pensato senza volerlo. Noi non sappiamo se non ciò che abbiamo avvertentemente osservato, e si può volere-

(1) Questo ha un senso vero, purchè non tenda a negare la necessità di stimoli diversi dall' anima, senza i quali questa non comincierebbe mai a fare degli atti particolari; ma solo miri a far concepire gli stimoli come degli agenti in sull' anima, che rendendola passiva danno una determinazione e un' occasione alla sua attività d' uscire in atti speciali.

senza avvertir che si vuole. Ma noi tutti abbiamo in noi stessi osservato un' affezione di nostra volontà, la curiosità, la brama di sapere, la quale ne spinge pressochè di continuo a pensare; noi abbiam tutti osservato, siccome la volontà comandi l' attenzione all' intelletto. Questo pertanto è alla volontà subordinato. Puossi ben egli concepire un intelletto senza volontà, ma una volontà senza intelletto non si può. La facoltà di pensare è inchiusa in quella di volere (2). Si concepisce bensì un principio di volontà senza cognizione, ma questo lo si chiama istinto; e noi parliamo della facoltà di volere in tutta quella estensione ond' ha meritamente avuto il nome di libero arbitrio. Questa facoltà, tal quale manifestasi ne' suoi atti i più perfetti, non è quello che è, se non per avere in poter suo i mezzi di conoscere. Noi metteremo in chiaro a suo luogo quanto si discosti dal vero chi fa l' intelletto indipendente dalla volontà, e a quello eziandio questa sottomette. Intanto e' mi pare assai manifesto, non aversi a fare dell' anima che un agente solo, il cui principio attivo si è il volere. Nella efficacia della sua volontà sta il dominio che ha sopra tutti i mezzi di ciò che può essa fare, sia per se medesima, sia col ministero del suo corpo. Ora non sarebbe l' intendimento una facoltà, qualora non fosse uno di questi mezzi.

---

(2) E perciò il pensiero precede la volontà: cioè si pensa talora senza volerlo; il pensiero si determina istintivamente, tratto dalle sensazioni e da' bisogni.

Ma la continua tendenza dell' anima a volere, non è mica il solo suo principio attivo, chè un altro ella ne ha nella sua unione col corpo. Per questa unione essa acquista i mezzi di quella foggia di conoscere che chiamasi sentire. Io non ridirò il già detto nei capitoli XIII e XIV, intorno all' azione reciproca dell' anima e del corpo. Ciò basti, che ogniqualvolta certi movimenti succedono nel corpo, hanno luogo nell' anima sensazioni, le quali sono ben tutt' altro che questi movimenti medesimi. A fin di spiegare le sensazioni, suolsi supporre, che questi movimenti mettendo capo nel *sensorio*, vi producono un' affezione, una modificazione, quivi dall' anima appercepita; e così la modificazione del *sensorio* è la sensazione nel corpo, la conoscenza poi di questa modificazione è la sensazione nell' anima (3). Questa spiegazione vale sino ad un certo punto, onde procurarci un' idea tal quale dell' anima che sente, quandochè questa, a dir vero, sente senza saper come la sua tendenza ad agire è a prima giunta una volontà priva di cognizione *, un istinto (4); ma un istinto che la

(3) Se per *sensorio* si vuole intendere qualche parte del corpo, quivi non è ancora alcuna sensazione: ogni sensazione è nell' anima, cioè nel principio senziente, che non può esser che semplice. La *cognizione* poi ella è cosa interamente diversa dalla *sensazione* animale.

* Un sorcio, nell' abboccare il veleno, ben vede quel che vuol mangiare, senza però conoscerlo. Si vuol sempre senza cognizione, ogniqualvolta s' ignora a che ne serva ciò che si vuole: e più ancora, se nemmanco vi si pensa.

(4) Impropriamente si dà il nome di *volontà* all' *istinto*: sono due principii d' agire affatto diversi: la prima ha per guida la *cognizione*, il secondo la *sensazione*.

porta ad adoperarsi intorno ad un lavoro superiore d' assai a quello delle api. Questo la trae e la stimola a formare non già un semplice favo di miele, ma sì quello che dicesi ragione, di cui l' anima non ha all' istante di sua creazione, fuorchè il germe, vale a dire una disposizione, una inclinazione, un talento, un' attitudine a far tutto che è necessario per giugnere a ragionare. Colui che avesse, il meglio che si possa, studiato le sue facoltà, i loro sviluppamenti, e tutte le parti della filosofia razionale, non riuscirebbe ad additare con eguale esattezza la via che dee l' anima tenere per far passaggio dalle sensazioni alle nozioni degli oggetti esteriori, e di quì ad esseri di ragione, a segni, a nomi, ad un linguaggio, siccome vel conduce di primo tratto la natura, prevenendo le cognizioni che l' anima non acquista se non seguitandola passo passo, senz' attendere però che la ragione siasi molt' oltre avanzata, per prenderla anche talvolta a sua guida. Or s' intende assai bene, che tutto il cammino ch' essa percorre è una serie di sensazioni e di pensieri, i quali sono altrettante occasioni di rivolgere la sua attività, la sua tendenza a volere una cosa piuttosto che un' altra.

A noi sopravvengono continuamente sensazioni dal di fuori; quelle che hanno il lor principio nel nostro corpo, non son meglio per questo in nostro potere; l' anima può tal fiata non prestarvi attenzione; ma e' basta che possa prestarla, siccome il più delle volte avviene, perchè tosto si comprenda, che i nostri pensieri hanno, per dir così, due sorgenti,

una nell' anima, ed una fuori di lei. Voler non si può se non quel che si pensa, ma ben puossi voler solamente pensare. Ecco pertanto la imagine che noi possiamo comporci dell' azione dell' anima, assumendoci la libertà di riguardar la volizione siccome un movimento. Questo movimento va sempre innanzi; almeno insino a tanto che l' anima non trova impedimento alcuno, a motivo di qualche scompiglio del corpo, per tutto quel tempo che dal commercio che ha con esso è astretta a non operare che di concerto con lui. Ma nel figurarci la volontà sempre in moto, a vece che ne abbiam primamente riguardato la direzione siccome indeterminata, (chè per verità indeterminato n'è il termine) noi la possiam supporre una direzione costante, imaginando che vengano i pensieri a presentarsi l' un dopo l' altro in questa direzione, siccome altrettante figure dipinte sur una striscia di carta, cui altri facesse scorrere rasente e sotto il pezzo di piombo sospeso ad un filo. A qualunque siasi istante pongasi il filo in libertà, il piombo cade necessariamente sulla figura che gli si trova in allora precisamente al di sotto; ed egli è nulladimeno in poter nostro il farlo cadere su la figura che più ne piace, se è in nostra facoltà di rilasciare il filo. Nella medesima guisa, sebbene la volontà cada necessariamente sul pensiero che le sta dinanzi in quel punto ch' ella si determina, siccome gli è questo in piena balìa dell'anima, così la volizione non ha un termine necessario, nè prima che si determini, allorchè, vale a dire, non è che semplice attenzione, attesochè i pensieri non

si presentano succedentisi in una serie necessaria, nè allorchè si determina, avvegnachè l'anima, in quel preciso istante in cui si determina, può non determinarsi (5). Ma son questi due punti cui rileva assaissimo di ben chiarire.

Capitolo XXIV.

Del caso e della contingenza.

La serie de' nostri pensieri ha soventi volte più o men di connessione, nel che scorgesi le conseguenze dell' associazione delle idee; ma spesso eziandio tu ci vedi dell' incoerenza e de' salti. E per comprendere che la debb' essere così, basta richiamarsi alla memoria due essere le sorgenti de' nostri pensieri, l'una delle quali, cioè le sensazioni, deesi per lo più attribuire a ciò che diecsi caso. Ma siccome da molti non si appicca a questo vocabolo una precisa nozione, io comincierò dall' osservare che il vocabolo diametralmente opposto a *necessità*, in filosofia è *contingenza*; e che gran parte delle cose che diconsi *contingenti*, son fatte con intenzion deliberata; di qui seguita, che per escludere l' inten-

---

(5) Non conviene tuttavia dimenticare, che la volontà dell' uomo per un certo tempo ubbidisce alla legge della *spontaneità*, e che la *libertà* non si manifesta che a una data epoca della vita: cioè a quell' epoca nella quale lo spirito ha percepito il *soggettivo* da una parte, e l' *oggettivo* dall' altra; e li trova in collisione, ond' egli dee scegliere fra di loro.

zione, ci bisogna un' altra parola, e a tale oggetto s' adopera la parola *caso.* Significa essa una mancanza di conoscenza e d' intenzione nelle cause contingenti relativamente ad un effetto, il quale in conseguenza non deve esser loro intieramente imputato; il che ne fa concepire in esso un risultamento senza ragione, il quale suolsi attribuire al caso, onde così assegnarle una causa priva d' intenzione e di consiglio. Così al caso s' attribuisce l' ordine con che sono distribuite le carte, ogniqualvolta e chi mescola e chi taglia, il determinano per via di movimenti lontani da qualunque malizia. E quando al bigliardo la palla va in una buca a cui non mirava il giuocatore, dicesi che gli è un colpo dovuto al caso. È vero adunque che il caso non è un essere positivo. Ma ciò che costituisce il male è del pari un difetto; e nella medesima maniera che può dirsi il male essere in chi ha questo difetto, s' ha egualmente ragion d' affermare che il caso allora ha luogo, che l' effetto fu cagionato da cause contingenti senza intenzione, senza cognizione. Dico da cause contingenti, imperciocchè se le cause agissero tutte necessariamente, la mancanza di cognizione costituirebbe allora una cieca necessità.

Ma egli si dee notare, che in una concatenazione qualunque di cause, basta una causa sola contingente per far sì, che un risultamento, a cui questa non ha punto pensato, sia caso. Quindi s' intende, siccome in tutto ciò che succede intorno a noi, deggia aver luogo il caso, sovente perchè gli uomini non pensano sempre a quel che fanno, alle conseguenze

delle loro operazioni, e più sovente ancora, perchè operando molte persone nel tempo medesimo senza verun consenso, ne risultano effetti senza intenzione. Le nostre sensazioni pertanto, recando continuamente al nostro spirito idee che non han nulla che fare colle precedenti, deggiono più che spesso introdurre il caso nella serie delle loro cause.

Di queste osservazioni per verità non può trarsi alcuna prova contro a coloro i quali si danno a credere tutto essere assolutamente necessario; stantechè in esse io suppongo ciò che per loro si niega, avervi alcun che di contingente. Ma elleno intanto pongono in evidenza il paralogismo del Leibniziano, il quale non ammette niente di fortuito nella serie de' nostri pensieri, a cagione che ogni cosa debbe avere un perchè sia piuttosto così che non altrimenti. Ora non può essere alcun perchè in ciò che si fa senza intenzione. Rimettiamoci alla memoria la distinzione fra *ragione* e *causa* (1).

Rimane a chiarire l'altro punto, come cioè la volontà, nell'atto stesso che si decide, possa non decidersi; d'onde la contingenza, la quale non si concepisce se non supponendo cause le quali, mentre che agiscono, potrebbero non agire. Imperciocchè tutto ciò che è eterno essendo necessario, forz' è che qualunque contingenza abbia un cominciamento.

---

(1) Definendo la *ragion sufficiente* d'una cosa per la *causa efficiente* della medesima conosciuta, il Leibniziano giustamente negherebbe che ciò che avviene a caso sia privo di ragion sufficiente, perocchè egli non è privo di causa.

Fa d' uopo che in un dato istante qualche cosa avvenga, la quale in quest' istante medesimo poteva non avvenire. Ma in quest' istante tutto quel che precede trovasi determinato a non poter essere in altra maniera; qualunque causa preesistente non può più esser altro da quel che è, e tal quale veramente è. Adunque per la contingenza fa mestieri, che la causa di ciò che avviene, tal quale era lorchè ha cominciato a produrlo, potesse non produrlo in veruna guisa. Ho detto *potesse*, stantechè dal punto che produce quel che di già avviene, essa vi è determinata. Il suo opposto, che per la natura della causa era possibile, già più in fatto non è. E quando poc' anzi, adoperando il verbo al presente, ho detto che la volontà, nell' istante medesimo che si determina, può non determinarsi, a non altro io badava che alla sua natura; chè in quanto all' atto si vede subito, che *determinarsi* e *non determinarsi* sono cose incompatibili.

L' idea pertanto della contingenza a noi viene dalla persuasione in che siamo, che v' abbia cause, quali appunto supponiamo le nostre volontà, il cui atto non è una necessaria conseguenza del potere (2).

---

(2) Conviene distinguere due maniere di *contingenza*, come si distinguono due maniere di *possibilità*. La prima maniera di possibilità è quella che chiamano metafisica; e si suol definire « mancanza di contraddizione »; onde in questo senso « è possibile tutto ciò che non involge contraddizione ». A questa prima maniera di possibilità risponde la prima maniera di contingenza, che sta nell' essere una cosa metafisicamente possibile, ma non necessaria; onde in questo senso si suol dire: « è contingente tutto ciò che senza contraddizione tanto si può pensare che

Per compiuto che sia questo potere in un dato istante in un' anima, rispetto a quella tale o tal' altra volizione, la sua natura però non ve la costringe punto per questo; può essa tuttavia non volere ancor altro fuorchè pensare. Ella gode nel tempo medesimo di due poteri; ned uno ne perde, se non a condizione di metter l' altro in esercizio. Al primo affacciarlesi un pensiero che le è bastante per risolversi, può essa nullameno non risolversi di primo tratto. Ed in qualunque istante si risolva, poteva essa in quest' istante medesimo non risolversi per anco. Mi si conceda poter ella differire un decimo d' un minuto secondo, non ci vuol di più per comprendere, ch' ella può non punto determinarsi a questa volizione, e trapassare a voler tutt' altro, posciachè in questo intervallo di tempo può variar di pensiero.

Io sol dimando la possibilità che la determinazione si possa sospendere d' una frazione di minuto secondo per que' casi in cui l' uomo è il men padrone di sè stesso. Ma nella calma dell' anima, allorchè l'interesse è pressochè nullo, non v' ha un perchè si

---

esista, quanto si può pensare che non esista ». Questa contingenza non si riferisce ad alcuna volontà. La seconda maniera poi di possibilità nasce dal sapere che sussiste realmente una causa prossima capace di produrre un dato effetto, per esempio si dice « esser possibile che un Generale vinca una battaglia »; perocchè riteniamo, che le abilità del Generale e le circostanze in cui egli si trova sieno causa sufficiente a produrre l' effetto della vittoria. Ora se fossero conosciute a pieno tutte le cause fisiche concorrenti a quell' effetto, ci rimarrebbe ancora incerta la vittoria, perocchè dipenderebbe dalla *volontà libera* del Generale il combattere; e in questo senso la contingenza delle cose si riporta ad una volontà.

abbia a negare alla volontà il potere di starsi per più ore indecisa relativamente ad un oggetto. Qualche volta non appena è concepita un' idea, e già si agisce in conseguenza; tal' altra si sta sospesi e dubbiosi per lunghissimo tempo; e bene spesso le nostre precipitazioni e le nostre lentezze non hanno un perchè, meglio che non se l' abbiano i più strani nostri capricci. Più che ci studiamo e procacciam di rimetterci ben bene alla memoria i pensieri, i quali han preceduto le differenti nostre risoluzioni, in ispecie le meno importanti, e più ci troviamo astretti a riconoscere che la durata delle nostre irresoluzioni non ha costantemente alcuna proporzione con niente affatto. La incostanza, l'irregolarità negli effetti è inconciliabile colla necessità nella causa. Adunque la volontà non è tratta necessariamente ad una determinata volizione, alloraquando vi si determina.

Capitolo XXV.

Obbiezioni.

Ma la nostra incostanza potrebbe per avventura non essere che apparente. Le circostanze non sono mai affatto uguali. Quando io non iscorgo veruna causa dell'aver io più volte con men di ragione voluto ciò che altre volte non ho voluto, ad onta di un maggior numero di ragioni che mi stavano presenti, chi sa che ciò non sia perchè io aveva mal digerito, o perchè l' aria veniva in altra direzione

a colpirmi la faccia? Potrebbe darsi che molte cause, e tutte necessarie, concorressero insieme e si combinassero per siffatta guisa da nasconderci intieramente la regolarità del loro corso. Immaginandoci noi un Dio quale artefice sovrano, si comprende facilmente siccome ei potrebbe molto bene far una macchina, in cui si movessero automi rappresentanti perfettamente la parte d' un ciascheduno di noi in tutte quante le varietà che si osservano nelle nostre avventure.

Sia pur così. Ma qui non trattasi di possibilità; la questione è di fatto. Le apparenze tutte m'inducono a credere, che la mia volontà si determina senza necessità; un intimo sentimento ad ogni stante mi dice, che le mie volizioni a me veramente e intieramente appartengono; quand'esse mi spiacciono di poi, io me le rimproccio. Questo fatto essendo fuori d' ogni dubbio, resta a vedersi quel ch' io mi debba pensare d' un altro fatto, qual cosa cioè abbia voluto quest' essere onnipotente, il quale ha potuto in realtà dotarmi della facoltà di volere senza necessità, ovveramente pormi nella necessità di credere ch' io ne sia dotato; chè qui non c' è mezzo davvero. Se la mia volontà è sotto l' impero della necessità, v' è anche la mia credenza con tutto il resto. La contingenza, se non è nella volontà, indarno la ricercheresti altrove. Io sono adunque assolutamente forzato a credere, o che Iddio m' ha posto nella necessità d'ingannarmi, ovvero che quel ch'io voglio il voglio senza necessità. Me ne starò io dubbioso frammezzo a questi due possibili?

Ma forse, si dirà, la necessità ch' io provo di credere, di ragionare, non mi vien essa dal Dio buono, ma sì piuttosto da una cieca natura. Perch' io potessi ciò supporre, mi farebbe mestieri poter credere, che una natura così fatta siasi donato in me una facoltà di cui andava sfornita; che il sentimento può essere il risultamento necessario d' una organizzazione, la quale senza alcun proposito e consiglio si effettuerebbe uniformemente in un infinito numero di soggetti. Or questo io nol posso credere in alcun modo.

Ma il piacere ne strascina. Io ho già detto che il piacere in generale non è che il sentimento della natura appagata. Piacque all' autor della medesima dare agli esseri capaci di movimenti volontarii un allettamento ad agire nella soddisfazione che vi provano. Quindi tutte le facoltà, sia dello spirito che del corpo, sono vere sorgenti di piacere. Siccome i mezzi nostri di agire hanno dipendenza dal meccanismo delle nostre membra, così il piacere dovea indurci a prendere interessamento allo stato regolare di tutta la macchina. N' andremmo troppo per le lunghe, se volessimo sviluppare questo semplice abbozzamento. A noi però basta di qui notare, che per tal guisa il piacere accompagna l' azione stessa; che volere essendo un atto, il piacere di agire vi si trova quindi mai sempre. Ma esso però non comincia che insiem coll' atto; e per provocarlo ha in pronto la natura un altro mezzo, lo stimolo cioè della pena, del dolore, l' increscevole sentimento del bisogno.

Tuttavolta l' imaginazione può trarre dalle rimembranze nostre tali dipinture, che ci colpiscano a un dipresso come gli oggetti lor proprii. Un piacer sensibilissimo può in tal caso precedere la volizione. Ma badisi, che gli è questo un altro piacere, talvolta bensì somigliante a quello che può in allora volersi, da non confondersi però col precedente, abbenchè ne possa essere la continuazione.

Ora egli è verissimo che i piaceri dell' imaginazione par che trascinino tal fiata la volontà; siccome altre volte la è questa violentemente sospinta dal penoso sentimento del bisogno; sentimento, che può eziandio venir desto dall' idea del piacere; ed è allora massimamente che diresti la volontà tratta di viva forza. Ma senza indugiarmi a dimostrare che anche in questo caso la volontà non è sotto il giogo della necessità, giacchè in quell' istante medesimo in cui gli appetiti d' un uomo con maggior violenza il trasportano verso di una donna, solo al pensar che sta lì per venirne il marito, ci si rattempera e ristà; lasciando questo da banda, io dirò che tanto il piacere che il dolore possono senza dubbio scemare la nostra libertà. L' amor di sè stesso, che non è altro che quella costituzione ed abitudine della natura d' onde scaturiscono i piaceri e le pene dell' anima, quest' amore ne volge l' attenzione ad una idea, e ve la fissa e rattiene con tanto più di forza ch' essa vi gusta maggior piacere. In allora il pensiero, il quale offre un termine alla volizione, viene arrestato e impedito di cangiar essenzialmente. Quindi a motivo del suo persistere, l'imaginazione si riscalda,

crescono e s' accendono i desiderii, i sensi medesimamente, scossi dall' imaginazione, reagiscono sur essa ed ogni vieppiù l' infiammano, ed in quest' incendio soffogano la ragione.

Ma con tutto ciò potrà egli mai stabilirsi come principio, che la volontà è tratta pur sempre dal piacere, veggendo noi che il più sovente ne trasporta la collera, che il coraggio è talvolta debellato dal dolore o dallo spavento?

Noi siamo a pezza errati confondendo il piacere da cui può talora essere provocata una data volizione, con quello che necessariamente si rinviene in tutte, e che ha dato luogo di adoperar qualche volta indifferentemente, come sinonime, le parole esprimenti o 'l piacere od il volere. Giunto all' estremità d' un viale, mi viene in pensiero di ritornarmene indietro. Or sia ch' io voglia rivoltarmi a destra, ovveramente a sinistra, è sempre in amendue i casi perchè tale è il mio piacere (1). Io giuoco a santi o cappelletto; ch' io dica l' uno oppur l' altro, il mio piacere gli è ugualmente la mia volontà. Di qui il

(1) Questo non credo io: se consideriamo il solo animale che si muove, nessuno de' suoi movimenti i più indifferenti è privo d' una determinazione formata da minime sensazioni ed istinti, i quali per la loro minimezza e moltitudine difficilmente si discernono, o anche al tutto non si posson discernere. Ora l' uomo stesso in molti de' suoi movimenti, che sembrano indifferenti, vien determinato da que' minimi istinti. Se un uomo si volge solitamente a destra piuttosto che a sinistra, è da credere che lo stato de' suoi muscoli o quello de' suoi visceri, e principalmente del fegato o della milza, a ciò lo inclinino. E tuttavia la volontà può contrariare questa determinazione, se ha una ragione di farlo.

piacer de' capricci, il quale può esser semplice e riflesso. Imperciocchè oltre il piacere annesso all'atto della volontà, egualmente che ad ogni esercizio di qualunque altro talento o potere, si prova un piacer sensibilissimo nel pur pensare che si fa ciò che si vuole, che si è padroni de' proprii voleri, che si può aver de' capricci, che si è liberi insomma. Ma lasciando a parte questo piacer riflesso, per non parlar che del diretto, inerente all'atto, ben lungi dal necessitar esso la volontà, ne è per contro da essa medesima necessitato.

Ma però la speranza d' un piacere la è pure una forte attrattiva; essa dona coraggio ed ardire al sentimento penoso ond' hanno origine i desiderii; ed il piacere sperato diventa l' oggetto d' una volizione. Ma l' oggetto non è mica la causa. E per altra parte egli avvien bene spesso, che l' oggetto delle nostre volizioni non sia altrimenti un piacere. Io voglio essere un galantuomo; mi si dice: voi il volete, perchè questo vi fa piacere. Eh chiacchere; anzi tutto all' opposto, questo mi fa piacere, appunto perchè il voglio. Non ne siete capace? Ebbene, cangiam d' esempio: io voglio esser paziente; è egli ancora un piacere quello ch' io voglio?

Io parlo dell' oggetto immediato della volontà. Imperciocchè, ove non ci arrestiamo ad esso, egli è fuor d' ogni dubbio che l' ultimo termine de' nostri desiderii, il fine ove tutti mettono capo, è necessariamente tale, che lo si può chiamar *piacere* col medesimo abuso di parole onde si può sostener con Epicuro che *finis bonorum est voluptas*. Ma

dobbiam noi per questo lasciarci balestrar d' uno in altro equivoco sino a credere che la nostra volontà sia mai sempre determinata da un piacer che ne la sforza e lega? Il piacere in tal caso dovrebbe ognor precedere la volizione a quel modo che ogni causa precede il suo effetto.

Ma, s' insiste, l' amor di sè costringe ciascheduno di noi a voler la propria felicità, il proprio ben essere. Niente di più vero; e se quel che convien fare per istar bene, fosse ognor certo e precisamente determinato, se l' anima, desta sempre ed attenta, non potesse mancar mai di conoscerlo ed averselo presente, ei di certo ne seguirebbe, da che la natura ci sforza a volere il nostro benessere, ch' ella in un ci sforzerebbe a volerne i veri mezzi (2). Ma la bisogna va ben diversamente. Prima di tutto l' anima, priva di cognizioni, ha nella sua volontà un principio attivo insiem con certe attitudini, forze, mezzi, i primi fra i quali hanno dipendenza dal corpo; e quello che innanzi ad ogni altra cosa fa la volontà, si è d' applicar le forze dell' anima a sentire. L' attenzione pertanto e le sensazioni sono i primi suoi mezzi, ond' ella pone in azione le attitudini sue, a cui si dà po-

---

(2) Quand'anco l' uomo conoscesse chiaramente un maggior bene, ma il vedesse lontano, egli potrebbe anteporre a quel vero bene lontano, un bene minore, ma presente. Non è la *mera cognizione* del bene che opera sulla nostra volontà; ma principalmente la *cognizione positiva*, la percezione, la speranza e la facilità di conseguirlo, l' averne acuito il desiderio coll' esperienza fatta in parte di esso.

scia il nome di memoria, d' imaginazione, d' intelletto, le quali coll' usarne che fa la volontà, viemmaggiormente esercitandosi e prendendo consistenza, ingrandiscono, s' ammigliorano e arrivano al punto di formare un insieme che dicesi Ragione. Ma siam ben lungi dall' aver giammai in quest' insieme un tutto compito e di niente manchevole. E se alla volontà facesse d' uopo sostare, insino a tanto che non venisse determinata da una ragion perfetta, eh che di certo ci morremmo senza aver mai niente voluto. D' altronde, se l' anima giugne a comporre delle sue facoltà questo risultamento, la ragione, tal quale a noi è dato di averla, questo è dovuto all' attenzione, a degli atti volontarii. Facea dunque mestieri che la volontà potesse determinarsi senza ragionamento.

Di continuo stimolata da un amor necessario, non avendo però dell' oggetto di questo amore che una vaga idea, soventi volte è incitata a volere, non sa bene qual cosa, ad andar così tentone e alla ventura. Or se nel dubbio non potess' ella determinarsi, troppo spesso troverebbesi impotente ad agire; non adempirebbe lo scopo della natura. Se non che, gli è pur anche secondo la natura, di esitar nel dubbio. Il perchè era necessario che la volontà, nell' incertezza, avesse i due poteri, quello di determinarsi, e quello di starsene sospesa.

Capitolo XXVI.

Principio di moralità.

Io non aggiugnerò altro, a fin di dimostrare quanto vantaggio arrechi questa prima causa fisica, il sentimento, che forma l' oggetto delle nostre considerazioni in sin dal capitolo XII, ove ho osservato, che per lui solo si spezzauo le catene di una monotona necessità nel corso degli avvenimenti, il quale, senza di esso, riescirebbe troppo uniforme; aggiungasi pure, meno importante, men sorprendente, men degno d' ammirazione. Mi resta a far vedere siccome questo vantaggio sia il principio della moralità; sebbene e' si scorge ad un tratto, che non se ne può aver punto senza di esso. Se il nostro volere è sotto l' impero della necessità, qual v' avrà giustizia ne' rimproveri che a noi facciamo? qual ragion ne' rimorsi? Il perchè, volendo sostenere che tutto è necessario, convien dire, non esser altro i rimproveri ed i rimorsi, che conseguenze de' nostri pregiudizii; laddove per lo contrario molti uomini per saviezza distinti pensano non potersi dare altra miglior pruova della nostra libertà che i rimorsi, cui dobbiam rispettare come la voce della natura che ci parla a nome del suo Autore. Ed egli è fuor d' ogni dubbio che l' attestazion della coscienza tronca d' un colpo una questione, resa intricatissima dalle sottigliezze metafisiche de' sofisti. È nullameno dover del filosofo lo spiegarla.

Or per questo non basta già osservare che, essendo in poter nostro gli atti della nostra volontà, non dipendendo essi che da noi medesimi i quali potevamo non punto voler quello che pure abbiam voluto, a noi perciò a buon diritto s' attribuiscono, s' imputano, non solamente le nostre azioni, ma gli abiti altresì da noi contratti, segnatamente le virtù ed i vizii. Ma egli è oltre a ciò necessario, il che è ben più ancora, vedere che questa attribuzione od imputazione è giustamente lode o biasimo; ch' essa ci costituisce buoni o malvagi, meritevoli di ricompensa o di gastigo.

Ora tutto ciò viene in conseguenza di questo talento di nostra natura, il quale scorge le facoltà dell' anima, più presto o più tardi, sino ad una certa forza di ragionamento, il quale produce e consolida in noi l' idea del dovere. La natura, nell' apprenderci a riconoscerlo, ce lo intima. La nozione che ne abbiam da principio è, a dir vero, assai limitata. Ei s' estende poco per volta; e a proporzione che si va meglio ragionando, acquista anch' essa maggior lume e perfezionamento. Pochi son quelli che arrivino a segno di semplificarla in tutta quanta la sua generalità; nissuno poi di farne una compiuta applicazione a tutti i casi. Ma non importa; conciossiachè il dovere, siccome generalmente avviene delle leggi, le quali son tutte in esso comprese, non obbliga se non dopo la sua promulgazione; se non dopo, cioè, e solo in quanto che la natura ne ha fatti capaci di conoscerlo.

L' idea del dovere è di credersi obbligati ad

adempirlo, colpevoli in allontanandosene. Quindi la violazion del dovere è il mal morale, male, che chi vuol commetterlo, è astretto a condannar se stesso del volersi render colpevole. Ed egli è evidente che quanto più stretto, essenziale, importante ci crede un dovere, più è biasimevole nel trascurarlo, quand' anco questo dovere fosse nullo. Colui che avesse ben presente alla memoria che da un trapassato gli furon dati a prestanza mille franchi, di cui non s' è per anco sdebitato, e intanto, la qual cosa per verità non succede così spesso, avesse scordato esserne egli per altra parte in credito di due mila inverso del medesimo, non lascierebbe per questo d' essere un briccone, ove non volesse pagare all' erede i mille franchi onde credesi debitore. Da quel punto adunque che si crede aver de' doveri, già se n' ha; ed egli è niente meno che un abuso del più abbominevole filosofismo il volgere, ad oggetto di tutti annientarli, le difficoltà che s' incontrano nel voler semplificar l' idea che tutti in sè li comprenda. A noi basta che in ogni tempo ed in ogni luogo, chiunque mostrossi di ragione fornito, abbia riconosciuto e riconosca la esistenza di doveri, perchè siam certi che la natura nostra ce ne prescrive.

Volendo nulladimeno tutti ridurli ad un solo, può dirsi che il talento naturale della ragione trae con seco l' obbligo di prestarli obbedienza. Noi siam tenuti a far buon uso di questo talento a fine di ben ragionare, ed in conseguenza di questo agir bene.

L' idee di bene e di male noi le deriviam tutti dalle medesime sorgenti, dalle due sensazioni, le quali mettono in movimento l' amor di se stesso, e ciò sono il piacere ed il dolore. E la prima conseguenza che ne tira la ragione, si è che noi dobbiamo adoperar tutti i mezzi che sono in poter nostro, onde procurarci sul totale il più di piacere e il men di dolore che ne fia possibile. Ella in seguito riconosce ben presto, che una folla di piaceri e di dolori dipendono dalla nostra maniera d'essere coi nostri simili; che ne è dolce e vantaggioso averli a compagni; e che dobbiamo quindi far sì di guadagnarci la lor benivoglienza. Procedendo di questo passo, ella aggiugne ben tosto al principio d' una società d' amore e di buona fede, il quale esige che noi siam lealmente verso degli altri ciò che noi vogliamo sian eglino rispetto a noi. Di qui una distinzione d' idee. Imperciocchè, osservando la condotta degli altri a nostro riguardo, noi vi ravvisiam cose le quali possiam desiderare, senza però aver l' ardimento di pretenderle, ed altre cui crediamo di poter esigere; e la scambievolezza richiede che, nell' applicare a ciò che non pretendiamo, le sole idee di bontà e di beneficenza, applichiam poi l' idea di nostro dovere verso degli altri, a ciò che noi pensiamo d' aver ragione d' esigere da essi in caso simigliante (1).

(1) Questo ragionamento è al tutto insufficiente per ispiegare il concetto del dovere in generale. Primieramente, quand' anco fosse solido, egli non s' estenderebbe che all' idea del dovere che ha l' uomo verso i

Questa così semplice idea è la legge, cui la natura, insiem col persuadercela, ne impone; e sol dopo averla per lungo tempo riconosciuta, v' ha di malvagi, i quali s' avanzano a rigettarla per via di sofismi cui non temono di mettere in campo contro al senso comune. Io non intendo di oppor loro fuorchè alcune poche verità da essi poste in dimenticanza.

Noi non possiam temperarci dall' amare la bontà in altrui; il proprio nostro interesse vi ci spigne (2). La probità, la lealtà, la beneficenza, in breve, tutto ciò che chiamiam virtù morali, non altro sono che le qualità, cui generalmente desideriamo negli

---

suoi simili. In secondo luogo, restringendo la parola dovere « a ciò che noi pensiamo di aver ragione d' esigere dagli altri », verrebbero esclusi i doveri di beneficenza e di carità. In terzo luogo, la definizione del dovere si volge in un circolo, perocchè ella suppone già noto il dovere; giacchè quelle parole « ciò che noi pensiamo d'aver ragione d' esigere dagli altri », inchiudono l'idea e la sfera de' nostri diritti, e perciò i doveri corrispondenti negli altri uomini. E in vero, che significa mai questa frase « aver ragione d' esigere dagli altri qualche cosa », se non « esistere negli altri il dovere di prestare a noi quella cosa? » Il dovere è anteriore al diritto, noi non conosciamo questo se non per l'idea che noi abbiamo di quello. Finalmente tutto il ragionamento ha per base l' amor proprio, l' inclinazione nostra al piacere, il calcolo di godere più piaceri che noi possiamo, evitando le pene. Ora come si prova che noi abbiamo il *dovere* di ciò fare? che cosa è questo *dovere*? Ecco quello che manca nella dimostrazione. Una morale che parte dal principio di soddisfare più che ci sia possibile al nostro amor proprio, non è morale: l' amor proprio c' inclina ad operare, ma non c' impone obbligazione. E se ce la impone, riman dunque a spiegare che cosa sia questa *obbligazione* morale, e come ci sia imposta; qui sta il tutto, e questo tutto manca.

(2) L' operare per nostro interesse non è operare per dovere.

altri per nostro vantaggio (3). Non ci è possibile stimar in generale siccome degno d' amore, fuorchè il dabbenuomo. A noi pertanto occorre esser dabbene, se vogliamo tornar cari a quelli che ci conoscono, e, la qual cosa è ancor più essenziale alla nostra felicità, trovar noi stessi meritevoli d'essere amati (4). Indarno con aperta illusione faremmo di persuadere a noi stessi, che la ipocrisia in faccia agli altri, e a' nostri occhi l' astuzia possano fare in noi le veci di bontà. È già molto tempo, Socrate e Platone han posto in evidenza che il sol mezzo valevole a stabilire negli altrui animi tale o tal altra opinione di noi, si è d' essere veramente quali desideriamo esser creduti (5). Egli è bene il vero che volendo noi fare stima di noi medesimi, possiamo altamente apprezzare l' astuzia, andar superbi del sapere abbindolar chicchessia, nè mai lasciarci prendere al laccio. Ma quand' anco un

---

(3) Verissimo; ma ciò non basterebbe perchè elle fossero *virtù morali*.

(4) Esser buoni solamente per esser cari agli altri, non è virtù: ai cattivi si può esser cari col vizio. — Esser buoni per esser *degni* che gli altri ci abbian cari: questa è virtù. Ma che cosa vuol dire esser *degni* che gli altri ci abbian cari? Non altro che esser virtuosi. Verrebbe dunque a dirsi « esser buoni per esser virtuosi ». Riman dunque ancora intatta la questione della definizione della virtù, che pure si pretende di svolgere.

(5) Ma quand'anco fosse diversamente, e potessimo acquistare stima e benevolenza coll' ipocrisia; questa non sarebbe meno iniqua ed abbominevole. Anzi l' ipocrisia nasce appunto da questo, dalla voglia di essere dagli altri stimati ed amati. Dunque il voler solamente essere stimato ed amato dagli altri non è virtù, se ci possiamo pervenire con dei mezzi opposti alla virtù.

amor proprio, il quale si pasce di questa arrogante verità, non avesse a paventar frequenti mortificazioni, al vedersi côlto nelle proprie sue reti, il piacer lusinghevole di credersi assai scaltrito, non potrebbe però mai procacciare schietti e sinceri contentamenti, allorchè la scaltrezza debb' essere ipocrisia. Aversi a tener sempre celati, sempre temere uno sguardo penetrativo, pensare che, se veramente ne ravvisassero quali siamo, ne inorridirebbero le genti, buon Dio! non se ne sentirà per niente offeso l' amor proprio? Ad una donna, forte attristata d' avere un orrido viso, tornerebbe fuor di dubbio assai caro il potersi impiastricciar sì fattamente che ne rimanesser tutti delusi; ma il piacere di sembrar bellissima agli occhi altrui, non varrebbe tuttavia a intieramente racconsolarla dell' affanno, che di continuo le procura l' incresciosa verità da essalei conosciuta. Qual crudel riflessione la è mai per l' ipocrita il pensare, nel mentre s' ha le lodi e l' amore altrui, lui non già tenersi in pregio, ma sì bene la larva che nel copre, senza del che sarebb' egli esecrato!

V' ha di più. Dolce cosa è l' amare; tutto che di dilettevole è nel sentimento, decsi a questa affezione; la natura accoppia una specie di voluttà alla benevolenza. L' odio all' incontro, e tutte le passioni ch' egli genera o d' onde è figliato, sono penose, non già che anch' esse non s' abbiano i lor piaceri, ma perchè il loro appagamento non giugne mai ad eguagliarne l' amarezza, i tormenti. E per altra parte, il piacere e la felicità di quelli

che convivono con noi, e più ancora le loro disgrazie, i lor patimenti, rifluiscono su di noi medesimi. Egli è adunque manifesto che ne fa d' uopo, onde procacciarci il più che possiam di piacere e incontrare il men di travagli, tutti d' accordo adoperarci al benessere di ciascheduno e di tutti; a noi bisogna una schietta alleanza, un vincolo di vera amicizia, una società in cui il nostro cuore gusti il più frequentemente le dolcezze che in amando si provano (6).

Il profoudo Cumberland s' è accinto a dimostrar con tutto rigore, che la maggior benevolenza di ciascheduno inverso di tutti, costituisce lo stato il più felice che sia possibile e per tutti e per ciascheduno. Or questo poteva tornar necessario ad oggetto di confutar Hobbes. Ma per istabilire un principio di morale, non v' ha sottigliezza di dimostrazione la quale pareggi il comun senso, sia perchè un tal principio dee trovarsi nella persuasione della comunità degli uomini, sia perchè le conchiusioni, alle quali possiam supporre ci scorga la natura medesima, altre certamente non sono, che quelle intorno a cui generalmente gli uomini sono tutti d' accordo. Adunque io credo sufficientemente dimostrato, che noi dobbiamo amare i nostri simili,

(6) Tutto ciò dimostra ottimamente che la virtù è *utile*, ma non dimostra ch' ella sia *doverosa*: ora nell' esser ella *doverosa*, la virtù tiene la sua *essenza*. Questo capitolo adunque non è sufficiente a mostrare che cosa sia la virtù, ovvero in che consista il principio della moralità.

e governarci con essoloro quai buoni socii, in quella stessa guisa che può concepirsi fattibile un' associazione di tutto il genere umano.

Io non parlo punto di contratto sociale, avvegnachè con queste parole si viene a dire che le nostre obbligazioni non son altro che conseguenze d'un nostro atto volontario; quandochè i primi nostri doveri ne vengono imposti dalla natura, o più veramente dall' Autore di essa. E per fermo, se così non fosse, come potrebb' egli un contratto obbligare? Ciò che s' è voluto una volta, si dovrà egli volerlo pur sempre? La nozion di contratto suppone due doveri dal nostro arbitrio indipendenti, l' uno cioè che esige la buona fede nell' atto d' impegnar la nostra parola, l' altro che vuol quindi l' esattezza nel mantenerla; e questi due doveri, non meno che quest' altro, di mancar piuttosto alla fatta promessa, che di adempierla colla violazione de' diritti altrui, derivano manifestamente tutti e tre dal dovere di reciprocazione, il quale ci obbliga inverso degli altri a tutto ciò che noi crediamo di poter con tutta ragione pretendere da essi in una sincera e leale associazione degli uomini tutti. Ecco pertanto il vero principio.

Capitolo XXVII.

Del merito.

E la reciprocazione medesima che c' impone dei doveri, ci dà de' diritti a ricompense. Il dovere precede, il merito tien dietro a quanto di bene noi ci facciam gli uni agli altri. La ragione la quale comanda che per noi si metta nella società la nostra quota, vuole eziandio che ne tenghiam conto a quelli che l' han messa; ove si scorge a un tratto che la più nera insieme e più ordinaria ingiustizia, si è di assegnare in questo computo alle stesse cose un valor ben diverso relativamente a quella parte di cui noi ci facciam creditori, che non rispetto ai crediti degli altri; siccome egualmente per riguardo alle parti che stanno contro di noi, o contro ad essi (1). Noi esageriamo i loro torti, scusiamo i nostri; e intanto eleviamo alle stelle i nostri servigii, deprimiamo i loro. A tal fine abusiam delle ragioni, buone o cattive che siano, le quali vanno a terminare negli estremi opposti, di toglier cioè

(1) Ma che cosa è la giustizia e la ingiustizia? onde viene il loro intrinseco prezzo? — Ecco ciò che non fu spiegato, ma supposto sempre fin qui. — Come abbiam veduto che il nostro filosofo, giunto a distinguere l'essere ideale dall'essere reale, suppose il primo facilissimo ad intendersi e immune da difficoltà; così egualmente veggiamo ch'egli fa del dovere e della giustizia: la suppone come chiara per sè stessa, ma non la spiega.

di mezzo ogni maniera di merito, o di ammetterne, a cui son dovute ricompense o punizioni infinite. Ma il saggio filosofo, con tutto il rispetto verso un ordine sovrannaturale, e lasciando alla Religione l' insegnarci siccome Gesù Cristo ci ha meritato il paradiso, e come il peccato mortale ne renda meritevoli dell' inferno, debbe recar luce intorno al merito in ordine alla felicità di questa vita (2).

Il perchè io bramerei che il mio leggitore si richiamasse ben bene alla memoria qualche atto di beneficenza, al quale siasi abbandonato colla maggior espansione di cuore, e qualche torto fattogli per avventura da un tristo colla più aperta malizia; quindi figurisi che costui gli dica: voi non foste a pezza migliore nella pretesa vostra bell' azione, ch' io non sia stato in quella che vi ha sì gravemente offeso; chè all' ultimo noi non potevamo far diversamente nè l' uno nè l' altro, ed amendue ci siam proposti lo stesso fine, il proprio nostro interesse (3). Tutta sentirassi così la malvagità di queste due ragioni, delle quali or restaci a considerare la falsità; sebbene contro alla prima siasi già bastantemente dimostrato che le nostre volontà a noi

(2) Perchè questo solo? — Ogni vero merito è eterno come la virtù, anche agli occhi d'un filosofo: tal fu agli occhi di Socrate. E l' anima non è ella immortale anche per un filosofo? il nostro l'ha provato.

(3) La stortura di questo discorso, che a primo aspetto apparisce, prova che l' interesse proprio non c' entra per nulla nella nozione della virtù e del dovere: costituisce anzi con questa il morale antagonismo necessario al merito.

s' appartengono, che non son per niente forzate le nostre volizioni. Ma ciò che è sufficiente a stabilire la contingenza delle azioni volontarie, non è più a gran pezza a sostenere il merito o il demerito, il quale può essere attenuato, ridotto a niente, anche supponendo che il caso entri per la maggior parte in tutto ciò che si fa.

Imperciocchè si è in questo d'accordo, che le differenti modificazioni che han luogo in ciò che di puramente macchinale è in noi, non che le diversità degli avvenimenti che in noi succedono o ne colpiscono in qualche maniera, concorrono più o meno a variar le nostre disposizioni, e che le nostre disposizioni e le circostanze molto influiscono sulle risoluzioni a cui sogliamo appigliarci. Non s'ha quindi che ad esagerar la forza di queste influenze medesime, non tenendo alcun conto di quella che è propria a tutto ciò che non ebbe ned ha altra causa fuorchè la nostra volontà. Si potrà così venire in questo pensamento, che in seguito ad una infinita quantità di cose, le quali non ebbero la menoma dipendenza da noi, non era in nostra facoltà di renderci nè migliori nè peggiori moralmente che in realtà non siamo.

Ma primamente egli è da osservarsi che quantunque in origine la formazione del nostro corpo, la costituzione nostra, il nostro temperamento non siano, nè punto nè poco, in nostro arbitrio, le modificazioni però che vi succedono coll' età non sono tutte indipendenti dai nostri voleri. Anzi all' opposto, le disposizioni nostre corporee son dovute in gran

parte a quel che abbiamo fatto noi per puro nostro piacimento, il più delle volte senza pur pensare che queste disposizioni ne conseguiterebbero di necessità, ma non di rado eziandio consigliatamente, a bella posta per procurarcele. La sanità, la buona complessione, il vigore, l'agilità, l'attitudine di varii membri a certi movimenti che soglionsi ammirare in un saltatore, in un danzatore, in un volteggiante, suppongono senza alcun dubbio un corpo, il quale indipendentemente da ogni cura, prima di ogni qualunque esercizio, di tutto ciò fosse suscettivo. Ma egli non è per l'ordinario men vero che il volteggiante ha per l'appunto questa piegatura, questa flessibilità per averle fortemente volute. Nè senza ragione a chi avesse rovinato la sua complessione, perduto la sanità fra i disordini, potrà dirsi: tu l'hai voluto. La qual cosa con maggior verità può affermarsi delle disposizioni che più prossimamente s'attengono al morale, e costituiscono il carattere. È noto il potere che ha l'educazione e sul corpo e su l'anima; ma non si bada per avventura abbastanza alla parte attiva che ha in ogni maniera di educazione il discepolo egli stesso; ch'egli è a sè medesimo il suo primo institutore, e l'agente principale nel dar opera ad informarsi ed instruirsi. Ho già detto come la natura ponga da principio il ragazzo sulla via di dirigere egli medesimo, col mezzo di atti volontarii, l'esercizio delle sue facoltà onde apprendere a pensare, a parlare, a ragionare. Pur nondimeno quelli che ne prendono la cura, ne lo aiutano eziandio a sviluppare le facoltà medesime

per via di tanti mezzi che ben possono chiamarsi lezioni. Pervenuto il ragazzo ad una certa età, vi si aggiungono lezioni formali d' un maestro, ed in un senso men ristretto prosegue ciascheduno in tutto il corso di sua vita a ricever lezioni dagli uomini tutti in generale. Ma considerando siccome maestri tutti quelli che per qualche parte concorsero alla nostra educazione, egli è chiaro che l' influenza di ognuno di essi non si protrasse al di là di un tempo più o men limitato; il solo maestro che non ci mancò mai in alcun tempo, siam noi stessi per ciascheduno di noi; e l' influenza della nostra volontà sul nostro carattere dura quanto la nostra vita.

S' intende facilmente come le prime volizioni d'un ragazzo siano puramente instintive e senza merito. Ma non appena sarà egli giunto ad abbozzare nella piccola sua testa le prime idee di dovere e di bontà, le quali lo metteranno in istato di pensar talvolta, almeno confusamente che, volendo tale o tal' altra cosa ei sarà in quest' azione buono o malvagio, potrà egli cominciare ad essere di propria sua volontà o l' uno o l' altro. Chè dal punto che si può volgere il pensiero a volere una cosa, si può determinarsi ad essa. Il suo merito però non sarà da principio che tenue assai. Con una cognizione così ristretta del ben morale, ei non potrebbe che debolmente amarlo (4).

---

(4) Il merito de' primi atti liberi d' un fanciullo può essere oltremodo grande: questi possono essere atti d' una rettitudine tutta pura e semplice, la quale è difficile a trovarsi nell' adulto, anzi pur anco a concepirsi da un adulto. L' affetto che pone un fanciullo ad operare il bene,

A migliaia abbisognano gli atti di buona volontà, per arrivare ad esser buono con una certa forza. Alla vista d'un oggetto compassionevole un cuor sensitivo qualunque può essere spinto gagliardissimamente ad un atto di generosità. Ma e' non basta la forza di tal buon volere in un sol caso, perchè l'uomo sia costituito buono moralmente. La forte sua determinazione pel bene ha da essere abituale e costante in tutti quanti i casi. Debb' esser questo un partito preso, nel quale egli siasi viemmaggiormente fortificato pel concorso d'un gran numero di cause, molte fra le quali non erano in suo potere, sebbene la principale di esse fu di aver grandemente voluto ciò ch' egli doveva.

Imperciocchè fuor d'ogni dubbio la bontà morale dipende da una data maniera di pensare, ella debbe essere un forte attaccamento a certi principii di ragione; l'intelletto v'ha certo la sua parte. Ma l'intelletto è sotto il dominio della volontà; e a me tocca disingannar coloro che questa a quello sottomettono. Suppongono cotestoro che una volizione qualunque è una deliberazione, la quale tien dietro alla ricerca del meglio che far si possa sotto un certo rispetto, in date circostanze secondo il caso. Ora in

---

può essere tanto più veemente, quanto è più verginale, non misto d'altro affetto, nè allentato da altro pensiero. L'idea del dovere può essere vivacissima in una mente ancor fanciulla; e il progresso che fa di mano in mano il suo intendimento nelle cose morali, non risguarda tanto il conoscer meglio la forza dell'obbligazione, quanto la materia del dovere a cui l'obbligazione si va applicando e riferendo.

ogni caso ed in qualunque senso, da che trattasi di sapere il meglio qual sia, gli è una verità che si cerca; quindi la cognizione, la disamina, la decisione s' aspettano all' intelletto ed alla sua facoltà giudicatrice (5); e la volontà non potrà far altro che adottarne i decreti. Ottimamente; ma in tal modo si viene a supporre che l' uomo faccia pur sempre ciò che sarebbe desiderabile ei facesse, potendo; e non si vede che la sua natura e la posizione sua richiedono che il più delle volte ei faccia tutto l'opposto. Lo scopo di sua natura è di sviluppar di continuo le sue facoltà in una serie di azioni volontarie, ed ei non arriverebbe mai al punto di determinarvisi, se avesse ad aspettare che il suo intelletto avesse terminato la discussione intorno a ciò che sia il meglio. Giacchè l' intelletto non compie interamente la sua bisogna, che coll' afferrar la verità, siccome quello che è la facoltà di trovarla, di riconoscerla, di dimostrarla. Non si dee concepir l' errore siccome un effetto, la cui causa sia l' intendimento; avvegnachè una mancanza d' intendimento ne è semplicemente occasione. Ma, conciossiachè una mancanza è un non-essere, tutto quello ch' ei può si è, di non opporsi a ciò che la volontà si determini. Il non-essere altro non può che non far nulla.

---

(5) L' autore accorda qui troppo a' suoi avversarii: la volontà è quella che guida assai spesso l' intendimento e determina il *giudizio pratico* del buono e del meglio. A lui stesso s' affacceranno delle riflessioni risguardanti questo potere della volontà sopra l' intelletto nel capitolo seguente

Convien dunque ben ritenere, non essere in noi due agenti, l' un de' quali voglia, l' altro pensi, ma sì piuttosto un solo e medesimo agente che e vuole e pensa, il quale incomincia per volere instintivamente, vale a dire per una tendenza che ha naturale a sviluppar le sue facoltà senza conoscerle; per tal forma dà egli principio al pensare, giacchè vuol pensare senza punto saperlo. Al qual proposito io deggio osservare, che ben può dirsi che l' uomo vuole senza pur sapersi qual cosa, in due casi, in due sensi; l' uno quando la volontà non ha un oggetto individuale, l' altro quando ha. Al primo caso è da riferirsi quella volontà abituale a cui ciascheduno è forzato dall' amor di sè. Per concepir l' altro caso fa d' uopo osservare, che la parola *individuale* inchiude una determinazione compiuta in tutti i sensi; ma egli v' ha certe determinazioni, le quali bastano a individualizzare, senza però dirci nulla di più importante intorno all' oggetto da esse individualizzato. Poni, che mi venga indicato il luogo preciso ove trovasi una qualche cosa; io non mi so con questo tuttavia ciò ch' ella siasi. Allorchè un ragazzo dimanda: che cosa gli è questo? ei nol sa. Può dire: io voglio quello, senza saperne di più. Per tal modo una volizione può avere un oggetto individuale, e intanto la determinazione di quest'oggetto non esserne a gran pezza una bastevole cognizione; e quel ch' io affermo si è, che all' anima non occorre in alcuna guisa avere il suo intendimento a pieno appagato, a fin di determinare la sua volontà; nel che fa pur anche d' uopo avvertire, che

l' intelletto appagato non gli è poi altro che l'anima stessa appagata ne' suoi ragionamenti.

L'anima fa uso delle sue facoltà, e trovasi nel caso di adoperar quella di volere, allorchè la facoltà di ragionare non ha per anco ottenuto il perfetto suo appagamento, l'evidenza. Conciossiachè, siccome l'abbiam tante volte ripetuto, l'anima è necessariamente tratta dall' amor di sè ad una volontà abituale, la quale non istà indeterminata che per qualche incertezza nel suo termine. Adunque non appena questo termine le sarà presente, individualizzato con piena evidenza, la volontà troveravvisi di già determinata; più non avrà l'anima che a proseguire a voler quello che riconoscerà esser da lei già prima voluto. Non le è adunque necessario di poter determinare la sua volontà, se non perchè non le basta il suo intelletto. Omettendo di parlare di que' casi in cui trattasi di determinarsi fra due cose, l'una delle quali è, almeno in apparenza, altrettanto buona che l'altra; allorquando v'ha realmente per noi un meglio, ne farebbe mestieri un sapere infinito per riconoscerlo sempre, e rendercene sicuri in un tempo così breve qual è quello che soventissime volte ne vien conceduto per deliberare.

Volea pertanto la nostra destinazione che noi potessimo volere senza il decreto della nostra facoltà giudicatrice. Ma *senza* non è a dir *contro*; il che io voglio notare, affinchè veggasi ch' io riconosco poter l'intelletto opporsi alla volontà. Imperciocchè impossibile a noi riesce qualunque volizione, allorchè nel nostro pensiero ella è assolutamente inconciliabile

con quella volontà abituale, a cui noi siam per natura determinati. Ma in questo caso, altro non fa l' intelletto che mettere in evidenza l' opposizione delle due volontà, l' una delle quali essendo necessaria, l' altra diviene impossibile, qualora implicasse la contraddizione di volere e di non volere nello stesso tempo ciò che si riconosce essere una cosa medesima.

L' oggetto dell' abituale nostra volontà è il nostro benessere, il quale comprende il buon uso del nostro intelletto e la cognizione della verità. Non ci è adunque possibile di volerci scientemente ingannare (6). V' ha di quelle cose che non possiamo voler credere; quali sono tutte quelle di cui veggiam chiaramente o sentiam la falsità, sia coi lumi del nostro intendimento, per l' evidenza cioè d' una dimostrazione, sia in virtù della testimonianza de' sensi o della memoria. Conciossiachè, non è punto meglio in mia facoltà di credere ch' io non ho mai avuto male ai denti, che nol sia di persuadermi non essere il circolo la figura la cui periferia racchiude la maggior superficie. E' bisognerebbe in amendue i casi egualmente, che al tempo stesso che per la volontà di mia natura io voglio sapere la verità, non la volessi altrimenti sapere. Ma nei casi di qualche incertezza, spesso avviene che quel che si prende come una decisione della facoltà nostra giudicatrice, altro non sia che un puro atto di nostra volontà.

---

(6) Anche se la passione v' è molto impegnata.

Si vuol decisivamente pronunciare, e molte volte eziandio non possiam farne a meno. De' due opposti *è* o *non è*, a noi fa d'uopo supporre o l'uno o l'altro. Intanto all'anima non è dato, mediante la sua facoltà, d'aggiugnere al vero, di trovar la soluzione del dubbio. Che fa essa in allora? Ricorre all'altra sua facoltà, a cui non altro abbisogna che di essere preceduta da un pensiero. Prima di saperne abbastanza da poter proferire il giudizio, ella è presta e sollecita a suppor vero ciò che in sull'istante dal pensiero le viene esibito; essa mal comporta di più starne infra due; non c'è verso, vuol credere.

V'è chi dirà che in tal caso è il pensier che l'inganna; e certo ei presta occasione all'errore. Ma non si tragga fuori coll'imaginazione un intelletto che pensa. È sempre lo stesso agente, uno e semplice, il quale pensa e vuole, ed il falso non pensa che per qualche difetto d'intendimento; non può ingannarsi, nè pervertirsi, se non perchè può pensare e volere, senza sapere a sufficienza; e quindi appunto avviene che l'uomo senza saper sufficientemente, ma pur nullameno volendo, giunga, col metter che fa l'anima in esercizio il suo intendimento, il quale in sui principii non è più che un' attitudine, giunga, dico, a comporsi una maniera di pensare, la quale può esser non priva di merito, perchè la volontà v'ebbe sua parte.

Capitolo XXVIII.

Segue intorno al medesimo soggetto.

Per non istancar l' attenzione d' alcuno fra' miei leggitori col tirare ancora un po' in lungo il precedente capitolo, già prolisso abbastanza e di gravissimo momento, vi ho posto fine, lasciando incompita la tesi. Io mi sono studiato di mettere in luce l' indipendenza della volontà, la quale, ben lungi dal venir tratta ognora per forza dall' intelletto, ha per contro sur esso molto potere. Ma a compimento dell' analisi da me intrapresa, m' è tuttavia necessario di sviluppare alcun poco il pensiero onde riceve la sua pienezza la facoltà di volere, col presentare che quegli fa all' anima un oggetto determinato per una volizione individuale. Un tal pensiere, secondo la differente natura degli oggetti, il lato che ne mette in vista, le relazioni ch'ei ne colpisce, pone l' anima in istato di potervi arrecare la sua volontà in più guise, come sarebbe di determinarsi a fare, ovveramente a credere. Io penso che ho da rispondere ad una lettera. Il farò io in questo punto? Ben posso volerlo, e passare in sull' istante ad eseguir la mia risoluzione. Io penso che le anime umane sono immortali. Ponghiam ch' io non ne veggia per ora la certezza, ma che possa crederla; quel ch' io posso fare, posso volerlo eziandio. Adunque io potrò decidermi a voler credere questa verità, e volendola credere potrò voler mettere in pratica tutti i mezzi

che sono in mia disposizione, volgere tutte le mie facoltà intellettuali a fin di rendermene convinto. Un tristo pensa che gli vorrà tornar più vantaggioso l' essere ipocrita che non dabbenuomo. Non è già che da principio egli non possa di questo avere alcun dubbio; eh ci vuol altro! ma ei lo vuol credere. Quindi tutta rivolge e spigne la sottigliezza del suo ingegno là ove può sembrargli di trovare una prova di ciò onde vuol farsi capace. Se per siffatta guisa ei giugne a confermarsi nel suo errore, non s' avrà egli nulla ad imputare alla sua volontà?

Si è potuto in ogni tempo osservare che in tutte le sette, in tutte le scuole, intorno a materie disputabili cominciasi con credere leggermente, e si finisce con ostinarvisi. Egli può sempre dirsi, che ciò che induce in errore è una probabilità. Ma la probabilità non ci muove che ad un giudizio probabile; e se a questo non istiam contenti, si è per una propensione a credere, allorchè non badiamo a ciò che ne potrebbe impedire di farlo; propensione, che è una conseguenza dell' abituale nostra volontà, la quale in sè contiene la volontà di sapere. Si ama credere, attesochè credere tiene in noi le veci di sapere, non già perchè appaghi l' intelletto, ma pel contentamento che arreca ad un desiderio naturale. Ecco il principio di qualsivoglia errore, il quale non può mai essere legittima conseguenza d' una verità. Ma egli assai facilmente ci accade di non punto pensare a ciò che si dovrebbe, per aggiugnere al vero; e questo *non-pensare* dà al desiderio di sapere tutta l' agevolezza di precipitarsi a voler credere

ciò che punto non è. Quest' agevolezza però non è una necessità, giacchè l'anima, non abbisognando nè di ragione nè di pensiere per non decidersi, può sempre temporeggiare, in aspettazione d' alcuni mutamenti ch' ella stessa produrrà, o che sopraggiugneranno ne' suoi pensieri. Richiamisi alla memoria ciò che ho detto su questo proposito nei capitoli XXIV e XXV.

Or non v' avrà forse chi, uscito dell' infanzia, non siasi avveduto che, se si crede facilmente, anche facilmente si cade in errore, e non abbia in conseguenza preso la risoluzione di andarne un po' più a rilento. Ma una così fatta volontà non ha in tutti la medesima forza, nè assolutamente l' oggetto medesimo. Secondo che si ama meglio la buona fede ovveramente la frode, la verità o le allucinazioni dell' amor proprio, s' adoprano tutte le cautele e mettesi la maggior attenzione a non ingannare se stesso, o a non lasciarsi ingannare; si contrae l' abitudine di non dimenticar mai quanto sia facile il prendere abbaglio, o di sospettar che ci venga teso qualche lacciuolo; e per lo più quelli che maggiormente diffidano degli altri, meno diffidano del loro amor proprio, fra tutti gli aggiratori il più scaltro, siccome ognun ne conviene, allorchè trattasi di quanto possa su gli altri questo ingannator prediletto; ma in causa propria, molti se ne dimenticano; oppur si tengono sicuri, appoggiati al loro spirito, senza badare che il nostro amor proprio ne ha sempre al par di noi, e che più se n' ha, più eziandio può quello spignersi innanzi ed andar ol-

tre; del che fanno chiara testimonianza le confessioni di Rousseau, e parecchi altri grandi scrittori, i quali hanno celebrato l' orgoglio siccome la virtù delle anime grandi, e conseguentemente la lor propria, ed avvilito l' umiltà col nome ridicolo di virtù monacale. Eppure l' umiltà non è che l' amore della verità e della giustizia, per quel che concerne la estimazione e la grandezza; e s' ella ne induce a non avere un' alta opinione di noi medesimi, a pensare che fra i nostri simili

. . . . . ombre d' un solo istante,
Di cui l' impercettibile
Esser dal nulla è poco in ver distante,

ve n' ha, Dio sa quanti, da più di noi; questo non ha luogo se non in quanto è consentaneo alla verità. Per essa non ci è vietato di riconoscere i nostri talenti, i nostri mezzi; anzi per contro, vuol essa che noi procacciamo di saper esattamente *quid valeant humeri*, senza prosunzione alcuna, senza voler far torto agli altri onde elevarci sur essi, e senza lasciar d' esser giusti verso coloro che trovansi al di sopra di noi. Per qual cagione adunque avvien egli che, a forza di studiare si arrivi al punto di disconoscere una virtù, di cui in sin dall' infanzia abbiam preso l' abitudine di far bella mostra con una eccessiva civiltà, comunemente così ben ricevuta, che la cessa d' essere ipocrisia? Gli è perchè la volontà ha molto potere sull' intelletto. Si è potuto quindi venire in questo pensamento, che la superiorità di spirito onde credesi aver la natura fornito alcuni individui, quinci tutta derivi,

da che più forti e gagliarde passioni fanno voler più fortemente.

Non è adunque alcun dubbio che, sebbene la foggia di pensare, le ferme risoluzioni, le abitudini virtuose le quali costituiscono l' uomo moralmente buono, dipendano in gran parte da una combinazione di cause, da una serie di avvenimenti, su' quali egli non ebbe la più piccola influenza, non lasciano però esse d' aver tutto il merito della buona volontà la quale v' ebbe la parte più diretta.

Ci rimane presentemente a far vedere la falsità dell' altra obbiezione, cui solleva contro ad ogni sorta di merito il tristo, il quale pretende, non operarsi mai nulla da chicchessia, che non abbia per fine il suo proprio interesse. Ora per certo, sia pure a noi profittevole quanto si voglia ciò che ne ha fatto un tale, chiunque egli siasi; s' ei con questo, altro non volle che procurarsi i suoi vantaggi, qual titolo s' avrà egli alla nostra riconoscenza?

Questo sofisma è non men capzioso che esecrando; avvegnachè le parole della proposizione ond' esso muove, possono sembrare a prima vista non altro significare che una notissima verità, che il fine cioè della nostra volontà è sempre il nostro ben essere. L' interesse nostro, *quod nostra interest*, è ciò che a noi importa; e ciò che a noi importa, gli è appunto il nostro ben essere. Pur nondimeno queste espressioni non son per niente sinonime; e intantochè al nostro ben essere importa che noi ci interessiamo alla felicità del nostro prossimo, l'uomo

il quale altro non cura fuorchè l' interesse proprio, non vien comunemente notato con questo nome, se non per far sottointendere ch' ei non bada nè punto nè poco all' interesse altrui, ch' egli è ciò che gl' Inglesi chiamano *a selfish*, un uomo che si fa distinguere per questa abbominevole qualità di non pensare che a' suoi vantaggi. Ma non è tanto nella parola che s' insinua e s' appiatta l' errore, quanto nello scambiar che si fa il soggetto della proposizione. Quando io dico che il fine della nostra volontà è sempre il nostro ben essere, io parlo del fine di quella volontà abituale, a cui siamo dalla natura nostra necessitati; ed allorchè si dice che l' uomo non ha mai altro fine che il suo proprio interesse, vuolsi parlar del fine di ciascheduna volizione individuale. La questione è di sapere, se le nostre azioni possano avere qualche merito. Per questo è d' uopo che le sieno fatte per un buon fine; egli è evidente che questo buon fine s' è dovuto volerlo esplicitamente; che qui non trattasi d' una volontà la quale non è un atto della facoltà nostra di volere, sì bene una tendenza di nostra natura.

Ora, da poi che la tendenza di nostra natura ha un fine necessario, non ne siegue niunamente che il fine medesimo s' abbiano pur anche tutti gli atti di nostra volontà; giacchè quelli che direm *non-pensieri*, se n' è lecito di adoperare ancora una volta questa espressione, ci lasciano in piena libertà d' essere con noi medesimi inconseguenti. Ed io concepisco assai bene, siccome il fine di nostra na-

tura possa essere una cosa, alla quale io non pensò punto; ma che il fine d' una mia volizione esser possa una cosa a cui non abbia mai rivolto il mio pensiero, oh questo io 'l niego assolutamente. Si consideri una volizione staccata da ogni altra; non avrà questa altro fine che l' immediato suo oggetto, il pensiero cioè a cui la volontà si determina. Ma io posso pensare che per aver T m' è necessario S, per aver S mi fa d' uopo R, e così tirando innanzi giugnere a pensare, che m' è necessario B, e per aver B mi bisogna A; ovveramente al contrario pensare, che col mezzo di A io m' avrò B, mediante B m' avrò C ecc. Io potrò adunque in conseguenza cominciare dal voler A per voler T, e quest' atto della mia volontà avrà per oggetto immediato A, per fine T. Ma per questo fa d'uopo che una cotal serie di pensieri, in qualunque maniera abbia luogo, mi sia stata in realtà presente allo spirito; e ben si vede, che di tutti i termini, il fine T avrà specialmente fissato il mio pensiero; che io potrò talvolta trapassar con tanta rapidità sui termini intermedii che, non lasciando essi alcuna traccia di sè nella mia memoria, alla fine io non sia consapevole d' aver pensato ad altro che a T e ad A; che un'abitudine contratta col frequentemente propormi T a fine, può talvolta condurmi a voler A, senza riflettere in allora che questo io 'l voglio unicamente per T. Ma anche in questo caso il fine della mia volizione sarà sempre una cosa ch' io ho esplicitamente voluto; e la questione del fine rispetto al merito dovrà sempre limitarsi al fatto.

Un galantuomo corre frettoloso verso un qualche luogo per un urgente suo negozio, e cammin facendo, vede fuor di strada un ragazzo privo di soccorso, in pericolo di morte. Pensa ad un tratto il dabbenuomo, che gli è dover suo di piegare a quella volta, e di qui non muovere pria che tolto non abbia il ragazzo fuor di pericolo. Si decide, ed eccol ratto volarne a lui. Del suo interesse non per altro si ricordò che per raffrenarne le sollecitazioni, e ad esso anteporre il dovere. Non ne avrà egli alcun merito? come niegarglielo? Non certo in altra guisa se non supponendo, che non avrebbe ciò potuto effettuarsi, quando altro motivo l' uom non avesse avuto fuorchè quello di compiere il suo dovere. E perchè? perchè si ama supporlo. Si è consapevoli d' avere spesse fiate voluto dare ad intendere altrui, che solo aveasi di mira il bene del prossimo, intantochè ad altro a buon conto non si badava che al proprio interesse. Non mancarono certuni i quali, nel piccarsi di sottigliezza d' ingegno, spignessero e fermassero gli acuti loro sguardi ne' più segreti ripostigli de' loro cuori, per ivi scorgere e discerner tutto che di più disumano potea tenervi celato il loro amor proprio. Nè lasciarono di destare ammirazione coll' analisi e cogli sviluppamenti che fecero di tutto ciò che può imaginarsi di più snaturato dal sofista il meglio ingegnoso e sottile; dipinsero con molto artificio, collocando in un falso lume, conveniente al loro scopo, l' uomo quale sgraziatamente gli è pur troppo talvolta, simulato, briccone, perverso di sua piena e

deliberata volontà. Or parecchi riconoscendo se stessi in queste dipinture, persuadonsi assai volontieri non poter l' uomo essere altrimenti. Ma costoro si studiino un po' meglio, osservino se medesimi con maggior attenzione, e vedranno che son ben lontani dall' essere così perversi come i loro principii; che per buona sorte ei sono bene spesso inconseguenti; che non giunsero per anco a soffocare sotto il loro amor proprio ogni sentimento di umanità; che talvolta essi fanno del bene, unicamente per far del bene, senza punto pensare a trarne alcun vantaggio.

Riflettano poscia, che se non è che troppo vero non poter eglino esser buoni che in quanto pongono in dimenticanza i loro principii, l' uomo per lo contrario, allora appunto che si risovviene de' suoi, è buono moralmente, e tanto più, quanto meglio conosce, siccome la parte del suo benessere da essolui dipendente, sia il fine de' suoi doveri, i quali si riducono tutti al buon uso della facoltà di ragionare, la quale dee dirigere le nostre volizioni allo scopo della natura; ora il sentimento della natura, quando è appagata, essendo il piacere, segue che il ben essere formi la felicità.

Vero è che una parte del nostro ben essere quaggiù, la bontà morale, per rispetto alla felicità d' un'altra vita, non è che un puro mezzo (1). Ma standoci noi contenti in filosofia alla considera-

---

(1) La bontà morale non è solamente un mezzo, ma è fine anco in ordine all' altra vita.

zione di quel po' di felicità che è in poter nostro su questa terra, questa bontà e felicità non sono che una cosa stessa ravvisata sotto i due punti di vista, di causa cioè e di effetto, altrettanto inseparabili, quanto il sono il sapere e l' appagamento della curiosità. Volere una cosa a cagion d' un' altra; gli è un volere una cosa che non ci appaga punto, per un' altra la quale ne dà appagamento. Quella che appaga immediatamente, è la cosa che si vuol per se stessa; e qualor si dicesse che la cosa la quale appaga, non la si vuole ancora per se stessa, ma per l' appagamento che dà alla volontà, che altro sarebbe mai questo fuorchè una vana filastroccola di parole, propria di que' tali che non veggono, siccome volere l' appagamento della volontà, altro infine non è che volere?

Ma se tutto ciò vede l' uom perfettamente illuminato, non ne vien quindi di necessità, che abbiasi dovuto vederlo per essere moralmente buono; non potendosi pretendere, per la bontà morale, che tutto sia perfetto; come parimenti dar non si potrebbe perversità totale, attesa la limitazione delle nostre facoltà. Ond' è che in una question di tal fatta gli è veramente uno sragionare il volere spignere fin dove si può, le conseguenze d' un amor proprio, il quale in se stesso si concentra isolandosi, onde a suo bell' agio suppor pensieri, imputare intenzioni, che non solo possiamo non aver avuto giammai, ma che di più ci è impossibile d' aver di continuo.

Diasi ascolto ai sentimenti naturali che ne incli-

nano ad una associazion di benevolenza; richiaminsi alla memoria le dolcezze d' un amor sincero, che s' ha pur dovuto spesse volte gustare, e si comprenderà di leggieri, che non si è fatti altrimenti per non amar che se stessi. Conviene non aver mai ben riflettuto sopra ciò che si sente, per venire in questo pensiero, che le nostre affezioni siano un puro affar di calcolo. Adunque, conciossiachè l' uomo non calcola sempre, potrà talvolta non aver altro di mira fuorchè il ben di coloro ch' egli ama. Egli è ben certo che qui ritroverà esso il suo piacere. Ma questo piacere, che non è poi altro che l' appagamento della benevolenza, quanto è maggiore, più è obbligatorio (2). Resta però ad osservarsi che, ad obbligare non è punto necessario, che il benefattore non abbia altre viste. Sarò io sciolto da ogni vincolo di riconoscenza inverso chi m' ama, sol per questo ch' egli ama eziandio il mio fratello? Se colui che mi vuol bene, ha nel tempo medesimo per l' amor di sè un altro fine, ei non pretende altrimenti ch' io cessi dall' amar me stesso per non essergli ingrato.

---

(2) Qui ricorre alle *tendenze benevole* per ispiegare il dovere; ma niuna tendenza per sè sola può costituire una vera obbligazione, ma solo un' inclinazione.

Capitolo XXIX.

Dell' amor della verità.

Egli è increscevole assai l' avere a combattere tante sottigliezze, onde far sì che non venga in filosofia stabilito, la riconoscenza non esser mai altro fuorchè sciocchezza; e non vi si rigetti il senso comune su certi punti, che pur deggiono starci maggiormente a cuore. E non è poco a stupire, che su tali punti almeno rispettato non l' abbiano grandi scrittori, ai quali punto non isfuggiva, siccome in tal guisa attiravansi addosso l' esecrazione di molti, e i quali erano medesimamente persuasi, che la loro temerità potea suscitar loro contro persecuzioni, delle quali niente poteva assicurarli di non aver a restar vittime, e sott' esse schiacciati e sepolti. Ma ei recavansi a gloria l' affrontar con coraggio tali pericoli per amor della verità. Essi amavano stimarsene i campioni, gli apostoli; e ve n' ebbe di molti i quali non dissimularono di poi sino a qual punto si lusingassero d' avere in tal modo meritato gli applausi, l' attaccamento, la gratitudine di tutto il genere umano. Ed eccoli così rientrati nel senso comune, col darsi a credere che chi scrive ad ostentazione de' suoi talenti, non lascia con questo di procacciarsi un titolo alla riconoscenza di quelli ch' egli istruisce, se pure ad un tempo non gli sia mancata la buona volontà d' istruirli. Il loro torto stava solo in ciò, di presumere soverchiamente di

se stessi; dal che furono rovesciati nelle illusioni d' un preteso amor della verità, le quali perciò vorrà essere, a mio avviso, utile assai di qui mettere allo scoperto.

Amor della verita'! quai più belle parole per un filosofo? Ma perchè da belle parole non siam per avventura traviati, conviene appiccar loro un senso preciso, e ben guardarsi da ogni equivoco nell' applicazione che se ne fa. Or se tu chiami *amor della verità* il desiderio ed il piacer di conoscerla, il senso n' è chiaro, ed io non veggio alcun motivo d' arrestarmi intorno a ciò che dir si potrebbe su la possibilità e le conseguenze d' un' eccessiva brama di sapere. Perciocchè ei non è guari a fin d' invogliarci allo studio, ma sì bene quando si vuol dire alcun che di spiacevole altrui, allora è che per lo più suolsi mettere in campo l'amor della verità, il quale perciò viene ad esser la brama di farla conoscere agli altri. Nel che si cominci ad osservare, che ciò non può essere in vista del bene della verità medesima, ente che non esiste. Pel bene soltanto di quei che ci son cari, si può desiderare che la sia questa conosciuta. Di qui è che, mettendo in disparte i casi ne' quali v' è un nostro personale interesse, il puro, vero, lodevolissimo desiderio di far sapere la verità, non ha ragione alcuna, eccettochè nell' amore del nostro prossimo; è anzi uno sviluppamento di esso, nè va una linea più in là di quanto per noi si giudica potergli tornar vantaggioso che si sappia. Può ciò non di meno avvenire che, per mancanza di riflessione, noi ci fac-

ciamo della verità niente meno che un idolo, di cui con certa compiacenza amiam crederci gli adoratori, e in dovere di batterci per farli rendere omaggio, siccome Don Quichotte alla sua Dulcinea. Ma per lo più, quanto l'amor che si va ostentando della verità, non è a gran pezza una illusione di così buona fede, altrettanto più pernizioso riesce col somministrare il più ordinario pretesto alla maldicenza, e, come testè dicevamo, alla scandalosa propagazione di principii contrarii al comun senso. Sebben questo non è ancora che una porzione de' mali ond'esso è cagione; il che assai ben comprenderemo ponendo mente alla facilità di prender equivoco fra ciò che noi crediamo e ciò che è (1).

Se risguardasi al desiderio, al piacer di sapere, oh qui l'oggetto amato è pur sempre la verità. Ma nella brama di fare abbracciar come vero ciò che ne vien contestato e può dispiacere altrui, l'amore onde siam caldi non è già più quello della verità,

---

(1) Non così: la verità ha un prezzo assoluto, e non solamente relativo all' utilità de' prossimi. La verità anco esiste: Dio è la verità; e il rendere testimonianza alla verità è un rendere testimonianza a Dio. Tuttavia la perfezione dell' uomo non consiste nel conoscere più o meno di verità riguardanti cose contingenti: solamente di questa specie di verità si può dire che esse hanno un prezzo relativo alla loro utilità. — Per altro è pur troppo vero, che riesce più facile a dire di amare la verità, che a veramente amarla; e riesce più facile a protestare che si parla per amore del vero, che a parlare il vero. Tutto sia dunque a ben accertarsi che ciò che noi diciamo sia verità: ma se diciamo l'errore, cucco delle nostre passioni, spacciandolo per verità, noi mentiamo. Questo è pure il caso di quel genere di scrittori, che a troppa ragione riprende il nostro filosofo.

ma sì della nostra opinione. Conciossiachè, mentre per ciascheduno la propria opinione è la verità, la verità gli è appunto ciò che trovasi in contesa fra due opinioni direttamente contrarie. Ma il nostro amor proprio ci fa presupporre che la ragione sta immancabilmente dalla nostra; che non è possibile, che ciò che noi crediamo di ben sapere, nol sappiamo altrettantò bene quanto amiamo lusingarcene. Quindi ponendo siccome un fatto che l' attaccamento che abbiamo alle nostre opinioni è uno zelo per la verità, noi ci rechiamo a virtù i torti che facciamo a que' che non sono del nostro parere. Non vogliam capire che per quel che s' aspetta alla nostra persuasione, alla nostra condotta, il giudizio di ciò che è vero, di ciò che è retto, è fuor di dubbio d' intiera nostra competenza, che anzi di più è desso per noi obbligatorio; ma per rispetto de' nostri avversarii, noi non abbiamo che gli stessi diritti ch' essi hanno, noi dobbiamo aver loro i riguardi medesimi, *che* pretendiamo essi abbiano inverso di noi. Facciamo adunque d' esser giusti co' nostri simili, e siccome in vista dello schietto amor della verità, della brama di sapere, desideriamo ci siano consentite le nostre opinioni, non ci voglia increscere, che agli altri egualmente si consentano le lor proprie; senza però con questo crederci lecito d' impugnare il senso comune su punti di rilievo; attesochè il desiderio di far conoscere la verità non è ragionevole, se non in quanto se ne crede vantaggiosa la conoscenza; e sul punto del vantaggio comune la società è in diritto di pretendere che noi ci conformiamo al co-

mun senso. Comun senso io chiamo le opinioni generalmente ricevute in tutti i paesi ed in tutti i secoli; a proporzione che il credito di qualcuna di esse va restringendosi entro a più brevi confini, sia in quanto al tempo sia in quanto al luogo, è in tal caso men temerario il non curarla siccome un volgar pregiudizio. Ma conviene osservare che, qualunque siano i limiti fra' quali è dominante una opinione, ha mai sempre il governo pien pienissimo diritto d' imporci il dovere di rispettarla, non foss' altro col nostro silenzio; giacchè, preposto com' egli è a sorvegliare il ben pubblico, a lui s' appartiene il giudicare di ciò che gli può tornar vantaggioso (2). Per la qual cosa da un vil timore non mai ci deve esser chiusa la bocca, arrestata la penna, ma sì dal nobilissimo de' sentimenti, l' amor del dovere.

Ed un' altra osservazione ancora vuol esser fatta intorno a questo sentimento, la quale è più generalmente importante a questo proposito medesimo, che la volontà cioè di far conoscere il vero non avendo nè bontà nè ragione, fuorchè in un amor ben ragionato di noi e del nostro prossimo, essa dee conciliarsi con tutte le altre volontà buone e ragionevoli, cui diciam virtù morali (3). Dal che facil-

(2) Parmi che qui si dia un' incumbenza al governo civile troppo maggiore delle sue forze, o certo almeno in un modo troppo vago e indeterminato.

(3) Gli avversarii che si combattono potrebbero trovar qui una petizione di principio. Dicon essi d' insegnare per amore di verità, che non esistono virtù morali: non possono dunque essere condotti in sulla buona via dal rispetto dovuto a queste virtù. Non si dee dir loro: « Tacetevi,

mente si deduce, che nella nostra società di benevolenza con tutto l' uman genere, il diritto e 'l dover reciproco non è già che s' abbia sempre a voler istruire, ma che non vogliasi mai indurre altrui in errore. Solo incontrasi qualche difficoltà in que' casi, ne' quali v' abbia di molto buone ragioni di non voler istruire, e intanto non si possa far a meno che istruire, od ingannare. La difficoltà per me sta tutta nella conciliazione de' doveri; ed io sono in questa sentenza, che la volontà d' ingannare è assolutamente sempre colpevole, di qualunque segno facciasi uso per indurre in errore; ma che intanto la bontà o la malvagità d' una volizione deesi considerare in ciò che più importa e sul totale, senza voler sofisticare sopra ciascuna parte con una troppo minuta interpretazione de' segni che a noi piace adoperare; e qualunque sian essi, io penso che a spiegarli con equità e giustezza, abbiasi ne' medesimi a distinguere due significati, l' uno dei quali, lor proprio ed ordinario quando ci serviam di parole a segni, è il lor senso gramaticale; l' altro lor compete accidentalmente, ed è a quelle sole occasioni ristretto, in cui l' uso fortemente ne invalse. In allora non più dalla gramatica, ma sì bene dall' uso ordinario deesi desumere l' interpretazione delle frasi; e sian esse

---

perchè sebbene siate condotti a parlare per amore della verità, tuttavia quest' amore non dee farvi parlare, quando vi trae a dire delle cose che pregiudicano alle virtù morali ». Ma si dee dir loro: « Quello che voi dite in danno delle virtù morali, non è verità, e perciò non dovete dirlo, se amate la verità ».

parole, sia questa o quell' altra maniera di esprimersi che suolsi adoperare in tale o tal' altra circostanza, la circostanza medesima ne riduce il significato a ciò che un uomo accorto giudica in tal caso poterne inferir con sicurezza. Così avviene più che spesso che tali vocaboli, i quali in origine suonano ben diversamente, secondo il caso in che s' adoprano, possono significar soltanto la volontà o d' esser costumato e civile, o di render quel che credesi dovuto al grado, al posto, alla condizione degli uomini, o di rispettare il loro buon nome; la volontà in una parola di adempiere un dovere qualunque (4). Se in questi casi s' avesse a prendere alla lettera tutto che per avventura avrete detto, verreste ad esser niente meno che un adulatore, un mentitore, un ipocrita. Ma coloro a' quali era diretto il vostro discorso, ove siano altrettanto benevoli e giusti, quanto sottili e d' ingegno svegliato, han potuto incontanente avvedersi, che gli era più che probabile che voi non parlavate così, se non per acconciarvi all' uso in simil caso ricevuto, e che voi, supponendo in essi acume sufficiente a vederlo,

(4) Ad ogni modo egli è certo che il mondo è un ingannatore, e che la così detta politezza mondana è piena di falsità. Tuttavia chi usa con vigilanza e semplicità di alcune frasi di costume, non si potrà dire che ciò che fa sia sempre un male; ma si potrà ben dire che *a malo est.* Laonde sarebb' egli troppo desiderabile, che tutti i cristiani attendessero diligentemente a rendere più schietti e più sinceri i modi della loro conversazione: quanto bene si può conciliare la schiettezza colla vera politezza! Un infinito vantaggio da ciò si deriverebbe alla moralità, e fino ai più estesi interessi delle nazioni.

non aveste in animo di dir altro che quanto era dal caso richiesto, senza la menoma intenzione di trarneli in errore. Che se non son essi a tal punto caritatevoli per darsi cura di giustificare l'intenzion di quelli che parlano, basta però che abbiano osservato che quello era un caso in cui aspettar non si poteano di sentirsi parlar diversamente, perchè non siano aggirati dal senso letterale delle vostre parole.

Or di leggieri si vede, che tutti i casi in cui non si può far conoscere una verità a meno di tradir qualche dovere, sia verso gli altri che verso se stesso, son quelli appunto in cui gli uomini assennati sono già dal bel principio persuasi che all'uopo si adopereranno tali segni, quali a tale oggetto ne li richiede l'uso, il quale li riduce a non significar altro che una volontà di compiere un dovere. Egli è adunque manifesto che in tal modo si può sempre, senza violarne veruno, soddisfare a quello di non voler mai trar chicchessia in errore. Gli è vero *bensì* che potrassi sovente prevedere che, per mancanza di pratica del mondo, e più sovente ancora per mancanza di riflessione, taluno si troverà ingannato. Ma puossi anche non veder che con rincrescimento d'esser talvolta nella necessità di lasciar che s'ingannino gli sciocchi. Perchè un tale si dà goffamente a credere di poter riuscire ad estorquirmi un segreto a forza d'interrogazioni, dovrò io tradir questo segreto, onde impedire che costui non s'inganni? Questo soggetto dimanderebbe assai maggiori dilucidazioni, massimamente per ciò che risguarda all'applicazione del principio alla pratica. Ma esse non

troverebbero conveniente luogo nel piano ch' io ho divisato, e al quale è tempo ormai ch' io m' affretti di dar compimento.

Capitolo XXX.

Osservazioni intorno ai principii, e conclusione.

Ritornando pertanto all' amor della verità, al piacer di conoscerla, ben si sente, siccome gli è questo in noi naturale e mai sempre attivissimo, egualmente che il desiderio del nostro ben essere di cui fa parte. Il perchè noi siamo incessantemente stimolati a far sì di appagarlo coll' andare in cerca di ragioni, le quali col loro concatenamento ne scorgano d' una verità all' altra. Or per questo fa d' uopo, che un primo anello stia sospeso ad un *vero principio*, il quale ci debbe esser cognito per sè stesso senza ragione di sorta. Altrimenti questo principio sarebbe tutto al più il primo anello; e la ragione che cel rende cognito, il vero principio. Fu per noi veduto che le sensazioni, compresovi il senso intimo, sono i principii della cognizione di ciò che esiste. Per rispetto a *ciò che è*, alle verità cioè di ragione, i principii ne sono tali osservazioni o note d' immediata evidenza, la quale può esser ravvisata sotto due contrarii aspetti, e per dir così sotto i due segni, positivo e negativo, secondo che ci fermiamo a considerare la convenienza o la ripugnanza delle idee.

In amendue i casi la osservazione richiede ugualmente l' evidenza, e possono tutti e due presentarsi sotto l' assioma che chiamasi principio di contraddizione; il quale però sotto questa forma vuolsi piuttosto applicare alle questioni intorno a ciò che esiste, avvegnachè lo si enuncia colla limitazione d' un *simul* (*nel tempo e nel luogo stesso*), la quale riuscirebbe superflua applicando l' assioma a ciò che per ogni dove e sempre è vero.

Ma non importa. Ciò che ne fa d' uopo osservare si è, che non si parte poi sempre da quei principii ch' io chiamerò *incontestabili*. Il più delle volte si comincia più da presso, da qualche osservazione che ci tien luogo di principio rispetto alle conseguenze che se ne deducono, e che assolutamente parlando non è più che una ragione, buona o cattiva, la quale però, dopo aver più volte servito in qualità di principio, acquista così il diritto in forza dell' uso, d' essere con questo nome distinta. Pertanto, oltre i principii incontestabili, ne avremo eziandio di quelli, ch' io denominerò *adottivi*, i quali potranno essere anella intermedie, più o men distanti dal principio incontestabile, a cui tutta la catena sta appesa; e messo che siasi in evidenza la lor concatenazione, potranno in allora chiamarsi *principii dimostrati*. Ve n' ha inoltre di tali che a dir vero non son dimostrati, intorno a' quali però convengono pressochè tutti generalmente gli uomini; e questi li direm *principii ricevuti*. Spesse volte finalmente se ne adottano di quelli che non sono nè ricevuti, nè dimostrati, e ciò perchè i filosofi sono

uomini anch' essi, e conseguentemente soggetti a crearsi nel loro amor della verità la stessa illusione che il volgo, di voler credere cioè per darsi il vanto di sapere.

Al postutto nessuno ignora, che non di rado fa mestieri starne contenti ad una probabilità; ed in allora tutto sta nell' assegnarle il suo giusto valore; la qual cosa importa massimamente osservare, ove occorra di mettere in pratica i due mezzi d'un uso grandissimo per allargar le nostre conoscenze, e che vengono presso a poco allo stesso, l' induzione dir voglio e l' analogia. Egli è evidente, che in proporzione che cresce il numero de' casi osservati, l' induzione acquista maggior forza; e merita d' esser notato che, per riguardo a quei fatti de' quali nient' altro sappiamo se non ciò che ne vien riferito, fra le due induzioni, de' casi cioè in cui presumiamo ci sia stato detto il vero, e di quelli in cui il falso, noi abbiamo il principio d' una probabilità soventi volte così piccola, da poterlasi facilmente confondere con una totale incertezza, di cui la fisica per verità non si dà gran cosa pensiero, attesochè i fatti che si mettono innanzi, sono per lo più osservazioni od esperienze, che chi ne dubitasse, può a suo bel agio nuovamente rifare; ma in quanto alla storia, ci troveremmo non poco impacciati, se non s' avesse la facoltà di credere quando ne pare e piace.

Siccome la probabilità s' attiene alla verosimiglianza, alla filosofia razionale s' aspetta il recarne giudizio; ma essendo suscettiva di più e di meno, la probabilità, al par di qualunque altra grandezza, può

essere il soggetto d' un' applicazione delle matematiche; e ben si vede, come in virtù di questa sua grandezza medesima possa essa infinitamente avvicinarsi al suo limite, la certezza. Ma questo dee ognora star presente alla filosofia razionale, che la certezza de' fatti è tutt' altro che l' evidenza metafisica. Molte cose ho io detto, onde fissar bene l'attenzione su questo punto; posciachè dalla confusione massimamente di questi due generi siam trascinati ad illuderci dietro a principii adottivi, nella ridicola pretensione di dimostrar ciò che potea benissimo non essere in alcuna maniera. Di qui le cattive ragioni, che pur si tenta ogni mezzo di far valere e passar per buone; e di qui per reazion naturale, nei tempi antichi il pirronismo, e a' nostri dì lo sprezzo profondo della metafisica. Imperciocchè quando manca l' evidenza, s' ha un bel gridare quanto se n' ha in gola che la vi è realmente, non si riuscirà giammai ad accoccarla al mondo intiero.

Nè ad altro parimenti che al non badare alla differenza di questi due generi, deesi la ignoranza di ciò che costituisce propriamente la incontestabilità delle matematiche pure, a segno tale di imaginarsi ch' esse debbano questo vantaggio al metodo, che lor non è punto meno arbitrario che a qualunque altra disciplina, la quale esige del pari che vadasi dal cognito all'incognito. Le matematiche pure quinci traggon lor perfetta evidenza, da che in esse si astrae da ogni qualsivoglia questione di fatto. Tutti qui sono d' accordo circa le nozioni le quali non possono esser false, appunto perchè ipotetiche, essendovi il sog-

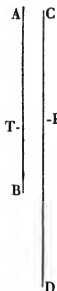
getto determinato unicamente dalla sua definizione. Il perchè le matematiche applicate non godono più della medesima certezza; chè qui non si fa più astrazione da ciò che esiste, ed i risultamenti ottenuti vengono per tal guisa a partecipare dell'incertezza de' fatti medesimi che si presuppongono.

Ma egli rileva assai che si noti, siccome nelle applicazioni più non si riscontri la precisione geometrica. Allora soltanto che non si tiene verun conto delle grandezze impercettibili, possiam supporre la continuità nella estensione de' corpi, la regolarità nella loro figura; e per questo conviene ammettere varii ordini di grandezze non comparabili, tuttochè del medesimo genere, supponendo nulla, per forma d'esempio, una centesima parte del millimetro, parlandosi di miriametri. E al modo stesso che per lo spazio, e' bisogna egualmente rinunciare al rigore speculativo del punto rispetto al tempo, riguardando, a mo' d'esempio, siccome assolutamente nulla la durata d'un minuto terzo $\left(\frac{1}{5184000}\right.$ della durata di una intiera rotazione della Terra intorno al suo asse), tempo che s'invola con troppa rapidità, perchè il possiamo afferrare colla nostra attenzione. Altrimenti si verrebbe a mettere nelle nostre idee una contraddizione, col pretendere che una medesima relazione di grandezze s'appartenga, in quanto al tempo, ad una speculazione la quale vuol si astragga da ogni questione di fatto, intantochè la si vuole una questione di fatto per riguardo allo spazio.

A C

T- -P

B

D

Stando alla semplice teoria, se il punto T percorre AB con un movimento uniforme la cui velocità sia a, nel mentre che P percorre CD con una velocità x ognor crescente, minore però di a, quando P parte dal punto C, maggiore allorchè arriva in D, AT darà la misura del tempo; v' avrà un punto di CD, in cui la velocità di P sarà precisamente $x=a$; e conciossiachè i cangiamenti di questa velocità x, egualmente che la velocità a, possono essere quanto si vuol grandi, egli appar manifesto che, attenendoci alla pura speculazione, dobbiamo supporre e le linee ed il tempo divisibili all' infinito, e concepire non aver P la velocità $x=a$, che in un punto geometrico della linea CD, in un punto di tempo assolutamente privo di durata. Non v' avrà di certo spazio alcuno percorso con questa precisa velocità, la quale si concepirà come la grandezza d' una tendenza al moto; così nè più nè manco si concepisce, che quella che tende il filo a cui sta sospeso un corpo, è la velocità con cui questo, tagliando il filo, si parte. Prendasi per unità di peso quello del corpo A al livello del mare in sull' equatore, e la velocità iniziale di sua caduta nel luogo medesimo, per unità di velocità, e supponghasi questo stesso corpo trasportato all' equatore del sole; il suo peso e la velocità iniziale della sua caduta saranno ancor quivi una medesima ten-

denza, ma la grandezza ne sarà a un dipresso 27,933; ed il suo peso e la sua velocità sulla luna sarebbero egualmente una grandezza medesima, ma ridotta ad $\frac{1}{5{,}0978} = 0{,}19616$.

Qui non è difficoltà di sorta, se ponendo mente ch' io sono entrato in questioni di fatto, io mi guarderò bene dal supporre il tempo effettivamente diviso all' infinito. Ma se, ritornando ad idee di pura speculazione, osservo che la velocità della discesa de' gravi alla fine di 1^{III} debb' essere 60 volte maggiore che alla fine di 1^{IV}, 3600 volte più grande che alla fine di 1^{V}, col continuare questa serie all' infinito, mi verrebbe la velocità iniziale a riuscire assolutamente nulla (1); il che non solo non va d'accordo col fatto che tale velocità è realmente alla superficie del sole 142 volte maggiore che a quella della luna, ma contiene oltracciò l' assurda supposizione che un movimento cominci senza velocità, che esista una tendenza priva di grandezza.

Facciasi adunque ben attenzione, che la divisibilità all' infinito è puramente speculativa; che alla fisica occorre la possibilità completa, cioè a dire la esistenza del mezzo ond' effettuar la cosa; che in

(1) Il volere stabilire colla mente questo regresso all'infinito, è un' assurdità; e da una assurdità non si potrà mai dedurre che la velocità iniziale del corpo cadente sia nulla. Se all' incontro ci fermiamo ad un regresso indefinito, la celerità diminuisce continuamente col diminuire del tempo; ma poichè il tempo non s'annulla mai, non si riduce mai ad un vero istante; così nè pure s' annulla la velocità iniziale.

quanto alle molecole ed agli elementi della materia, noi non possiam sapere sino a qual estremo di picciolezza sieno dalla natura sospinti; ma per rispetto al tempo, siccome non ha veruna esistenza, non è in realtà divisibile che in quanto il può dividere l' attenzione degli esseri intelligenti. Il che però non ci dà alcun diritto a pensare che l' azione della natura non sia realmente continua, quandochè per lo contrario, solo in ravvisandola come tale, si vede il bisogno delle fatte considerazioni, onde non impegnarci in un' ipotesi assurda col sostituire ad una cosa reale una cosa impossibile a realizzarsi. Volendo l' analisi che si faccia una quantità discreta di ciò che tale non è, ci mette nella necessità di surrogare il fatto con una supposizione falsa. Ma se io suppongo che l' azione della gravità in un minuto secondo sia la somma di sessanta piccole azioni, effettuate, ciascheduna in sul cominciare d' ogni minuto terzo, io con questo vengo a supporre ciò che non è falso fuorchè nel fatto; laddove supponendo ch' essa è la somma d' un numero infinito d'azioni, eseguite in un infinito numero d' istanti, alla falsità del fatto che proseguirebbe ad esser la stessa, s' aggiugnerebbe l' assurdo de' numeri infiniti finiti.

Ma ciò che tutte comprende le nostre osservazioni, e ne è il principio insieme e la conchiusione, si è, che non vorrà mai esser soverchia l' attenzione a distinguere i due sumentovati generi, ed allorchè la questione versa intorno a ciò che esiste, non mai lasciarsi sfuggir di mente che la metafisica non può aggiugnervi; che non s' ha punto a

darsi pensiero nel cercare *a priori* ciò che potrebb' essere. Prima di tutto fa d' uopo ben assicurarsi del fatto; e per quel che spetta alla possibilità, se non la si rende a noi palese, indi può soltanto inferirsi qualche difetto nelle nostre nozioni, cui sarà nostro impegno di correggere senza però supporre che ogni cosa debbe avere una ragione, una causa finale, non avvenendo che troppo spesso che le nostre volizioni non siano altrimenti ragionevoli, non v' avendo nulla di più frequente che il caso; il perchè gli è proprio un voler andare a ritroso del ragionamento, il cercar delle ragioni in Dio. Io trovomi aver dato finimento a questo libro col trentesimo capitolo, e ciò senza verun mio divisamento. Dirò io che questo numero non può tuttavia esser senza ragione, avendolo Iddio ab eterno predeterminato; ch' egli è adunque necessario che ciò sia, perchè questo mondo non sarebbe il migliore di tutti i mondi possibili, se il mio libro non contenesse trenta capitoli nè più nè meno; e che così è apparentemente, perchè il 30 è il prodotto dei tre più piccoli numeri primi? (2). Lo

(2) Anco qui il ch. autore pare non avere meditato abbastanza sui mirabile incatenamento delle cause; e come ogni avvenimento s' inanella ad altri infiniti. S' egli avesse aggiunto un solo capitolo al suo libro, e spesovi un solo quarto d' ora di più a scriverlo, la serie della sua vita, de' suoi pensieri, delle sue azioni era per questo solo tutta cangiata; e di conseguente era cangiata quella de' suoi attenenti, e degli attenenti di questi, e così via, e delle cose che circondavano tutte queste persone e che aveano con esse qualche nesso fisico. Egli è questo da considerarsi assai bene, più ch' egli non paia. Per abbattere adunque il sistema dell' ottimismo leibniziano, non vi ha bisogno di negare la connessione

scopo del mio libro è di tener lontani i miei leggitori da così fatte scioccherie.

APPENDICE

Io m' ebbi le mie buone ragioni per invitar segnatamente gl' iniziati nelle matematiche alla lettura di questi Principii. Ma, o sia buon discernimento, o sia indolenza, il fatto sta ch' io non ho voluto appigliarmi alle solite prefazioni, ove l' autore, col pretesto di render ragione di ciò che ha fatto, vassi aguzzando il meglio che sa, per tesservi modestamente il più compito elogio del suo libro. Io non ho detto da principio che due parole sul titolo del mio; ed or ch' egli esce di bel nuovo alla luce, bramando che s' abbia un maggior numero di lettori, mi limito a quest' *appendice per ogni classe di persone*, per tutti quelli cioè che son capaci d' aggiugnere ai Principii. Quanto io ne dico basterà perchè costoro li intendano, ancorchè ignorino per avventura certe proposizioni di geometria, ch' io non ho esibito quali prove di ciò che asserisco, ma sì piuttosto come

delle cause e degli effetti, o la connessione di tutte fra loro le cose reali dell' universo, o l' importanza de' più piccoli avvenimenti sul tutto: troppe altre ragioni dimostrano quel sistema insostenibile.

esempii rischiarativi. L'intelligenza delle matematiche non è assolutamente necessaria che per qualche principio di Fisica, qual si è quello della gravità universale, la cui dimostrazione non si dà che solo pei geometri. Agli altri dee bastare di riconoscerne la certezza, riflettendo che la evidenza soltanto ha potuto mettere in perfetto accordo intorno a questa dimostrazione tutti quelli che son capaci di seguirla. Fermo in questa persuasione, qualsivoglia lettore potrà veder le conseguenze di ciò che per me fu detto, sia nel capitolo ottavo, sia in altri luoghi, rispetto alle scienze fisico-matematiche. Sebbene, questa medesima persuasione non è per anche necessaria; avvegnachè, eziandio senza comprender tutto, e niente credere intanto che nol si comprenda, si può esser molto ben convinti di quanto trovasi di più importante ne' miei Principii, e che or novellamente m' accingo a dilucidare.

Quel che più importa si è di ben distinguere le nozioni di *essere* e di *esistere*. Secondo Platone non v'ha di reale se non ciò che è immutabile; niente di ciò che è prodotto e soggetto a perire, ha una reale esistenza. Per Platone adunque niente di quanto veggiamo esisterebbe, laddove all'opposto l'idea della realtà noi attualmente l'applichiamo proprio a ciò che veggiamo, agli esseri individuali. Non altrimenti che Platone, noi confondiamo insieme le idee di realtà e di esistenza; con questa differenza però, che quegli attribuiva la realtà a ciò che è sempre, noi a ciò che è effettivamente; del resto attenendoci all' etimologia della parola, possiam

dire che la realtà trovasi egualmente e dove la vuol Platone, e dove la ponghiamo noi. Perocchè anche nella supposizione che gli *universali* altro non siano che *nomi*, un nome gli è per certo una cosa. La parola *res* ha una significazione la quale abbraccia tutto, non esclude che il nulla. L'uso nondimeno ha annesso il significato di reale a ciò che è *di fatto*; il che punto non rileva, purchè non vengasi in questo pensiero che ciò che non è reale, non è altrimenti. Ciò che non è reale non esiste, questo è vero; ma s'egli è sempre lo stesso, egli *è* più veramente che non *sia* ciò che esiste. Imperciocchè quando il verbo *essere* lo si oppone al verbo *esistere*, allora *essere* altro non significa fuorchè l'affermazione della convenienza d'un attributo ad un oggetto; ed egli è chiaro che questa convenienza è più vera, allorquando è eterna ed incondizionata, che non allorchè trovasi circoscritta ad un luogo, ad un tempo. Ma osservazioni di tal fatta ad altro non servono che a smarrirci, giacchè la differenza tra le due nozioni che noi dobbiamo tener ben distinte, non riguarda punto il più e 'l meno (1); ma sì solamente l'intenzione, se cioè vuolsi che la questione sia di verità astratta, o veramente di verità di fatto; imperciocchè l'astrazione abbandona l'esistenza, laddove il fatto ne la richiede. Ecco ciò

---

(1) Resta dunque a sapere che cosa sia questa cosa *eterna* che *è*, e non *esiste*, secondo la maniera di parlare del nostro autore. Ecco sempre la gran questione a cui convien sollevarsi, se si vuol venire a capo d'una filosofia.

che importa di ben colpire e di notar bene, perchè non ci avvenga di passare, senza neppure addarcene, da una questione all' altra, di scambiar le cose, e d' esser non di rado travolti nell' errore; sebbene, a dir vero, non rintronando più a' nostri dì le scuole della strepitosa guerra de' *Realisti* e *Nominalisti*, non si corra più lo stesso pericolo d' infiammarsi, di ostinarsi, di smarrirsi per entro a dispute interminabili combattendo per uno de' due partiti, i quali si sono pur finalmente calmati per mancanza di forza, senza che da veruno siasi dichiarato apertamente ciò che è valevole a troncar la questione. Chè questa non ricevette per anco schiarimento nessuno dallo stesso Condillac il quale, col ripeterci che fa non esser le idee astratte che pure denominazioni, che un' idea la quale sia qualche altra cosa che un nome, cessa di necessità d' essere astratta, ne fa bensì concepire assai bene siccome il soggetto d' un' idea astratta non punto esista; ma col sostener la tesi de' *Nominalisti* che *gli universali non sono che meri nomi*, e' pare non essersi pure accorto della difficoltà, se badisi alla maniera ond' ei la risolve dicendo che questi nomi *esprimono le vedute dello spirito*. Conciossiachè per tal guisa gli universali non sono già puri nomi, ma sì bene *le vedute dello spirito*; e quelli, segni di queste. Quindi in nissun luogo delle sue opere tu ritrovi ch' egli abbia notato abbastanza quanto importi il distinguere i due generi di questioni. Ei non parla pressochè d' altro fuorchè d' analisi e d'

evidenza, e là specialmente ove (*), ad oggetto di farti ben comprendere come per noi s' acquistino le conoscenze d'ogni maniera, t' apre le finestre d'un castello, il quale domina dall' alto sur una vasta campagna, ove la natura s' è piaciuta in ispandere a larga mano la varietà, e l' arte ha saputo far suo pro' de' bei siti, ivi ti lascia tutto il giorno, senza pur pensare a ciò che il meglio conduce alla cognizione d'un luogo, che è di cangiar di punto di vista. Una passeggiata tutto all' intorno valeva assai più che non una lunga attenzione, volta a scomporre il quadro che s' avea sotto gli occhi, a fin di sceverarne gli oggetti. Trattandosi di ciò che è di fatto, non conviene arrestarvisi a dirittura e durarla perseveranti a sol considerarlo per quel lato onde a noi si presenta, ma e' fa d' uopo rivoltarlo, osservarlo, esaminarlo da ogni parte e in tutti i modi. Chè altrimenti il più fisso e prolungato studio potrebbe non servire ad altro per avventura che a farci incaponir maggiormente in qualche errore. Nè per certo questa riflessione sarebbe sfuggita a Condillac, se meglio degli altri sentito avesse l' importanza di distinguere i due generi di questioni, a' quali fa mestieri, per dir così, due logiche differenti.

Il nome di vera scienza fu dato generalmente dai filosofi a quella che aggiugne all' evidenza, senza troppo badare che la evidenza intellettiva non è mai

(*) Nel capit. 2 della sua *Logica*, o *Primi sviluppamenti dell' arte di pensare*.

de' fatti; chè di questi non si può avere più che la certezza; di che segue che ciò che dicesi propriamente *scienza*, deesi riservare alle verità astratte, e che a noi fa d' uopo riconoscere che le scienze hanno ad oggetto ciò che non esiste, e che pur merita tuttavia d'esser saputo. Or questo gli è appunto ciò che non viene per niente spiegato, solo col dire che gli *universali* non son che puri nomi, avvegnachè la cognizione de' nomi è una cognizione *di fatti*, e la scienza propriamente detta non è. Conveniva osservare, che gli oggetti della scienza propriamente detta son cose concepibili; ned una cosa è veramente concepibile, se non allorquando veggendo tutto in essa ben bene, si vede non esservi nulla di ripugnante. Quindi col supporre concepibile una cosa, s' afferma implicitamente che la non è assolutamente impossibile. Questa supposizione racchiude una verità necessaria, eterna, che non deesi confondere colla conoscenza che ne abbiamo, non solo perchè questa conoscenza a noi deriva da un' osservazione la quale presuppone la verità, ma più ancora perchè tale debb' essere l' intenzion nostra di esigere che il soggetto della questione sia la verità stessa. La questione di ciò che noi ne pensiamo la sarebbe una questione di fatto; ed abbenchè nel fatto noi non possiamo uscir giammai delle nostre idee, e i soggetti de' nostri ragionamenti siano pur sempre le nostre nozioni; la scienza nulladimeno vuol che facciasi astrazione da questo fatto, e che l' intenzion nostra portisi a ciò che è vero perchè non può essere altrimenti, checchè se ne pensi.

Ecco il perchè noi dobbiamo assolutamente volere che gli oggetti delle scienze non siano già puri nomi, semplici vedute, idee, ma sì esseri indipendenti da tutto che è di fatto; di che consegue che in realtà ei non son niente, non hanno esistenza; non lasciando però d' *essere* nel senso in cui *essere* non è *esistere*, in cui *essere* non altro significa che *esser vero* (2), in cui insomma tutto ciò che è bene e chiaramente concepibile *è vero* secondo il principio di Cartesio, principio evidente, incontestabile, quando non vi si confondano le due nozioni d' *essere* e di *esistere*, la verità astratta e le questioni di fatto. Chè sgraziatamente questa confusione gli è appunto quella che fin qui più o meno traviò tutti i filosofi, siccome può facilmente ricavarsi da un' attenta lettura de' miei principii.

In questi io non ho fatto alcuna parola di Kant, ch' io non ho letto; ma se m' è lecito di riferirmene ai pochi cenni che ne dà la signora di Staël nella sua *Alemagna* (3.ª parte, capit. 6), osserverò che la divisione che quegli fa delle nostre cognizioni in due classi, in due regni, l' uno dell' anima, l' altro delle sensazioni, il primo delle idee *soggettive* che noi dobbiamo all' *attività spontanea del pensiero*, il secondo delle idee *oggettive* acquistate per via dell' esperienza, questa divisione, dico,

(2) Ottimamente: ma che cosa è poi esser *vero?* Ecco di nuovo la questione stessa.

è tutt' altra da quella ch' io fo dei due generi di verità, *di ragione* cioè o *di fatto*, nè fu punto suggerita dall' osservare il doppio senso del verbo *essere*, di cui l' equivoco sfuggì all' attenzione sua nel principio stesso di questa divisione, ove ciò che si concepisce vero perchè non può esser falso, nè sarebbe men vero quand' anco niente affatto esistesse, è confuso con ciò che si crede vero in conseguenza d' una cosa esistente. Ei confonde l' evidenza colla certezza, e la sua nozione della certezza dipende da un *principio di convinzione* inerente, secondo lui, a certe leggi dell' intendimento le quali costituiscono l' essenza dell' anima umana, a nozioni necessarie anteriori a qualunque sperienza, a certe *forme imperative* del nostro spirito di tal natura che noi non possiam niente concepire se non in quel modo preciso che ne vien presentato da queste forme, da queste leggi. Di qui è che la certezza di Kant è un fatto avente la sua causa in un altro fatto, la cui conseguenza è che v' avrà cose intorno alle quali non potremo avere un dubbio diretto, il quale non può coesistere colla convinzione. Ma questa convinzione che a noi viene imposta dalla natura delle nostr' anime, dalle leggi del nostro intendimento, non esclude punto il dubbio indiretto. Di fatti, non potrebbesi egli concepire che queste *forme imperative* del nostro spirito possano essere tali, che il nostro convincimento sia errore, attesochè il suo principio non risguarda direttamente che alla necessità della nostra persuasione, non già a quella della

verità, la quale è indipendente affatto da ciò che noi possiamo pensare? (3).

Ei non v' ha dubbio che dalla nostra natura noi siam fatti capaci di vedere che la geometria è evidente; ma ella non sarebbe meno evidente quand' anche noi non fossimo capaci di vederlo, e più non sarebbe, ove le fosse mestieri dimostrare che noi ne siam capaci. Questa capacità gli è un fatto di cui riceviamo dall' intimo senso tale cognizione sperimentale da non poterne dubitare, e dal quale la geometria debbe fare astrazione a fin di godere del vantaggio che è proprio della scienza astratta, d'essere tutta evidente; laddove le scienze che non si dicono astratte sebben fondate sopra astrazioni, sempre però dipendenti da alcuni fatti, non han loro evidenza che nel ragionamento; de' fatti non potendo avere più che la certezza. Perocchè la per-

(3) Queste osservazioni sopra Kant sono eccellenti. E tuttavia Kant propose la questione in un modo più elevato del nostro autore, sebbene non seppe scioglierla.

Kant domandò: « che cosa sono gli enti di ragione, gli universali? » è la vera questione della filosofia. Egli pretese di scioglierla col ridurre gli enti di ragione, a degli enti reali di fatto; cioè col considerarli come effetti, produzioni di certe forme dello spirito umano, che è un essere reale. In questa risposta di Kant si vede un uomo che dal suo secolo avea ereditato l' impossibilità di concepire altro che materia, o, se si vuole, altro che entità reali; e che nello stesso tempo vedeva dinnanzi a sè delle entità di ragione, che pur non erano reali, ma di tutt'altro genere, cioè ideali. Che gli restava a fare? non altro che a mettere a partito il suo grande ingegno per trovare il modo di ridurre quelle *entità ideali* ad altrettante *realità soggettive*; senza tuttavia disconoscerne l' esistenza. Il filosofo nostro a tutta ragione il convince in questo di contraddizione.

cezione che noi abbiamo dell' evidenza, non è che la percezione della possibilità o della impossibilità assoluta in certe supposizioni evidentemente concepibili colle lor conseguenze evidentemente necessarie, niun riguardo avuto a ciò che è in effetto. Ma col confondere assieme i due generi si trapassa ad un' altra questione, la quale per verità s' attiene bensì al soggetto, ma la debb' esser decisa in altra maniera sulla testimonianza de' nostri sensi, sì esterni che intimo.

Quando si perde di vista questa distinzione si sdrucciola, senz' accorgersene, sull' assurdo, come può vedersi in ciò che mi rimane a dire intorno alla nostra capacità d' appercepire l' evidenza, la quale pare che Kant e parecchi altri abbiano creduto doversi dimostrare, senza badar punto che non sarebbe nè anco possibile di concepire il pensier di dimostrare, se non presupponendo questa capacità medesima, di cui se dubitar si potesse, ei ne verrebbe in conseguenza che s' avrebbe a dubitare ancor più delle dimostrazioni, le quali per essa sola sono comprese e giudicate. Il perchè la si rende dubbiosa, volendo dimostrare che non è; come chi volesse dimostrare un assioma il quale non può all' uopo che essere spiegato, ed eziandio con questa differenza che la spiegazione può metterci sott'occhio l' evidenza d' un assioma da noi prima non inteso, laddove nissuna spiegazione che diasi della nostra capacità d' appercepire l' evidenza e di recarne giudizio, ne può render più certi che nol faccia l' intimo senso.

Il dare spiegazione delle nostre facoltà intellettuali gli è certo assai importante, utilissimo, e può eziandio riuscir luminoso, quando altro non vogliasi che arrecar ordine, chiarezza, perfezione alle idee confuse della coscienza che abbiamo di ciò che succede in noi. Ma allorchè di queste facoltà si va in cerca ad oggetto di dimostrarle, perchè, invece di proporci unicamente d' ammigliorar la nostra ragione con una specie d' arte somministrataci dall' osservare ciò ch' ella fa naturalmente senz' arte, ingannati intorno allo scopo della logica, crediamo doverne fare una scienza astratta, quandochè nelle sue stesse astrazioni la deve questa pur sempre attenersi al fatto ed aver riguardo a ciò che esiste, allora di necessità siam tratti a dare come spiegazioni delle nostre facoltà, mere ipotesi, al cui falso splendore potrà forse taluno restar momentaneamente abbagliato, le quali però deggion ottenebrarsi e andare in fumo a misura che le si esaminano a fondo. E di vero se non facessero illusione, come potrebbe trovarsene soddisfatto il filosofo che le ammette a fin di dimostrare ciò che non può essere dimostrato?

Di qui è che tutte quelle pretese logiche dimostrate, le quali attaccano col maggior fuoco il Pirronismo, vi strascinano esse medesime certi spiriti i quali osano pensare, ed allo scorgere il debole della dimostrazione, non punto riflettono che trattasi di fatti, di cui dobbiamo e possiamo accertarci diversamente, e de' quali se hanno alcun dubbio, è solo perchè non li veggono dimostrati a quel modo ch' essi vorrebbero, cioè a dire colla ragion pura

indipendentemente da ogni nostra cognizione sperimentale. Imperciocchè vero è che suolsi anche dare il nome di dimostrazioni a certi ragionamenti, i quali pongono in evidenza la certezza d'un fatto in seguito alla certezza d'un altro, e che dimostrazioni di tal natura sono senza contrasto non solamente possibili, ma spesso anche necessarie nelle questioni di fatto. Ma qui non trattasi di ciò; la nostra questione non risguarda che alle dimostrazioni di scienza astratta.

Cotali dimostrazioni debbon essere di *ragion pura*, se han da trar con seco quella evidenza che è la *certezza assoluta* di Kant, da cui *non vanno mai accompagnate le verità acquistate colla sperienza*, conciossiachè l'evidenza intellettiva non trovasi mai se non in quel vero ove si scorge che il contrario è assolutamente impossibile; mentre che l'esperienza non può farci conoscere che solo quelle verità la cui certezza essendo limitata al fatto, puossi molto bene affermare con Kant che non la è mai assoluta. Ma ei s'inganna a partito quando pensa che le sian esse per questo meno sicure; avvegnachè se la lor certezza non è assoluta, non è già che la non possa essere perfetta, ma perchè la loro verità è soltanto relativa. Or questo la circoscrive; ma circoscrivere non è altrimenti invalidare; non è punto una ragione di credersi men certo; ed egli non è a gran pezza possibile che non s'abbia sovente volte osservato in se stesso che la certezza, la fiducia di non ingannarsi non può esser maggiore, più forte, ferma, intiera, inconcussa di quel che è nelle immediate

nostre sensazioni il meglio determinate, le quali sono i principii delle nostre conoscenze sperimentali. Di che segue che la certezza la più perfetta ne potrà essere somministrata da un ragionamento su le sensazioni, senz' aver bisogno di ricorrere, come pretende Kant, all' ipotesi d' una conoscenza anteriore di *verità primitive* (4).

Io non mi so concepire come nozioni inerenti al nostro spirito, anteriori a qualunque conoscenza sperimentale, possan esser altro che idee innate; nè come l' idea di facoltà di ragionare non comprenderebbe già in se stessa tutto che possiam chiamare col nome di leggi immutabili della nostra maniera di ragionare. A me pare che fra le due celebri opi-

---

(4) Kant non crede di presentare delle ipotesi, anzi egli crede che i suoi sieno rigorosi ragionamenti. Questi ragionamenti suoi per altro non sono suoi, ma della scuola scozzese, dalla quale li tolse e travestì alla tedesca: il loro fondo si riduce alle seguenti proposizioni:

1.° Noi partiamo dal fatto della cognizione umana.

2.° Questa cognizione esiste nel soggetto uomo, e non può essere che una produzione delle sue facoltà.

3.° Analizzando questa cognizione umana, si trova che parte d' essa vien data nelle sensazioni; ma parte non ha nelle sensazioni spiegazione di sorte.

4.° Quest' ultima parte dunque è l' opera dello spirito umano, il quale è fornito a tal fine di diverse necessità d' operare in un dato modo, che si possono chiamar *forme*.

L' errore consiste nella seconda proposizione, cioè nel supporre che « tutto ciò che è nello spirito, e che non viene da' sensi, debba essere necessariamente una produzione o emanazione dello spirito stesso ». Questa proposizione *gratuita*, entrata fra il ragionamento, e fornita di certa apparenza di verità, fu quella che tutto lo falsò e lo travolse: la sua apparenza di verità è quella stessa apparenza, che ha l' idealismo, perocchè ella non è che l' idealismo nella sua più ampia concezione.

nioni cotanto dibattute prima di Kant non sia alcun mezzo; o l' una o l' altra la debb' esser vera; la pretensione di questo filosofo mi riesce per verità inconcepibile (5). Ma pongasi che la sia chiara per tutti quelli che comprendono ciò ch'egli ne ha scritto; ei non sarebbe tuttavia men vero che col pretendere che senza quanto da essolui viene supposto, noi non potremmo ottenere giammai una certezza perfetta, dà egli una ragion di dubitare a tutti quelli che nol sanno comprendere; a meno che non pensino che Kant, nell' approfondire una questione da essolui presa a ritroso, s' è forte ingannato; siccome vedesi per l' appunto in ciò che dice intorno alla certezza assoluta delle matematiche pure.

Cotale assoluta certezza ei l' applica a due nozioni primitive le quali, secondo lui, tutte dominano le nostre percezioni, e le quali non già negli oggetti si trovano, ma sì bene in noi stessi; e *sotto questo aspetto, il nostro intendimento è quegli che impone leggi alla natura esteriore in vece di riceverne da essa.* Questo io nol so intendere per nissun verso. Or le due accennate nozioni sono quelle dello *spazio* e del *tempo*, cui troppo facile è vedere in qual maniera e perchè un ragazzo deggia tostamente in sè abbozzare, dietro quello ch'ei sente e di cui si sovviene, per darsi a credere che

(5) La differenza fra le *idee* (nel senso volgare) e le *forme* kantiane è innegabile. — Ogni nostra cognizione, secondo Kant, viene dall'esperienza, ma non in tutto: ella si compone di ciò che pone il senso, e di ciò che pone lo spirito.

non le siano veramente acquistate. Che se queste fossero non solo primitive, ma il principio altresì d' ogni evidenza, in qual modo tanti filosofi si sarebbero eglino così altamente ingannati intorno ad esse, siccome ho dovuto far vedere nel capit. VI sullo spazio? E per quel che spetta al tempo, di cui qualunque ragazzo si formerà il primo concetto, sebben confusamente, non sì tosto ei farà attenzione al cangiamento avvenuto in ciò che sente, nel rammentarsi ch' ei sentivasi meglio o peggio, certo è che non era pur giunto a comporsene un' esatta e perfetta nozione lo stesso Kant, allorchè pensava che *la geometria la quale misura lo spazio, e l' aritmetica la quale divide il tempo sono scienze d' una totale evidenza, perchè fondate sopra queste nozioni necessarie del nostro spirito.*

Alla pag. 60 ho fatto osservare ciò che v' ha di comune nelle due nozioni dello *spazio* e del *corpo geometrico*, de' quali identica è la misura, come si vede subito, limitando lo spazio alla piccola parte che ne è occupata dal corpo. Ma non gli è men certo che la grandezza di questo spazio non è quella che i geometri abbiano sempre avuto di mira, ma sì bene quella del corpo; ora io non credo che Kant abbia negato che la nozione del corpo sia acquisita (6). Avrebbero essi per avven-

---

(6) Anche il concetto di corpo per Kant è composto parte dalla sensazione, parte dalla *forma del senso esterno* (forma dello spazio puro). — Per altro l'osservazione che fa qui il nostro autore è fina e vera. Sfuggì a Kant, che la geometria non nasce solo dalla sua forma

tura appercepito, afferrato l' evidenza non nella nozione che loro stava presente, ma sì in quella a cui non badavano punto?

Vengo alla nozione del tempo. Che cosa ha egli mai Kant potuto ravvisare in questa nozione per appiccarvi l' aritmetica? La durata del tempo è una grandezza egualmente continua che le dimensioni dell' estensione. La naturale sua misura si è quella d' una linea percorsa colla velocità costante di un movimento uniforme. La si divide in parti di cui s' esprime il numero; ma queste parti sono puramente convenzionali, come quelle dell' estensione, il metro, l' ara, lo stero. Se Kant s' imaginò che l' unità la quale misura il tempo, non è arbitraria, ch' ella è necessariamente il giorno, ei non badò che veniva così a perder di vista l' astratta idea del tempo, il quale non vuolsi misurar di preferenza col numero delle rotazioni del nostro globo, che non con quelle di Giove o d' un altr' astro qualunque; che ai sensi noi dobbiam le nozioni di giorno e notte; che l' ineguale durata apparente de' giorni li rende una misura inesatta; che gli è ben più dalla vista delle quantità, le cui unità si pre-

---

dello spazio puro, perocchè lo spazio puro non ha divisioni nè confini: questi vengono posti dal nostro spirito, ma togliendoli coll' *immaginazione intellettiva* dalla percezione che abbiam de' corpi: senza questa percezione sarebbe impossibile il metter limiti allo spazio. — È egualmente solida la riflessione che segue, sull' avere Kant erroneamente supposto che il tempo puro abbia delle divisioni, e possa dare materia egli solo alla scienza aritmetica.

sentano riunite a' nostri sguardi, che ha dovuto esser tratto primamente il nostro spirito a fare attenzione al numero. Il fanciullo al vedere, al sentire le sue due braccia, le dieci dita delle sue manine, i due capezzuoli d'onde sugge il latte sul seno della sua nutrice, ne osserverà ben prima il numero che non quello de'giorni che si succedono. L'aritmetica ebbe il suo cominciamento da piccoli sassolini. Eh che sì che la ci diverrebb'essa ben incerta, qualora rintracciar ne dovessimo la certezza nella nozione primitiva del tempo!

Gli uomini per buona sorte presteranno mai sempre fede all'intimo senso, il quale ne attesta che noi non veggiamo e riconosciamo immediatamente l'evidenza fuorchè nelle nozioni esplicite, riflesse, ravvicinate, paragonate; qualunque possano esser queste, in qualsivoglia maniera le abbiamo noi concepite, perfezionate, vincolate con parole: questo non ci entra per niente affatto. Il valor delle parole è come una ipotesi, e in questa ipotesi, ogniqualvolta noi veggiamo che le nozioni presentateci da certe frasi, sono sì fattamente legate insieme che la conclusione non può esser falsa, noi abbiamo allora ciò che da tutti evidenza è chiamato, senza che ne faccia mestieri, onde scorgere questa evidenza, d'entrare in alcuna questione o dichiarazione nè con Kant, nè con chicchessia. Ma questa evidenza nel ragionamento è ipotetica, *si vera sunt supposita.* Di qui il bisogno di distinguere le questioni di *verità astratta* o di *verità di fatto.* Facciasi riflessione a questi due ragionamenti. *Se due numeri*

sono pari od impari amendue , la differenza de' loro quadrati è un numero pari. I due numeri 38597 *e* 254935 *sono impari. Dunque la differenza de' loro quadrati è un numero pari. — Se vedesi il sole è giorno. Vedesi il sole. È dunque giorno.* L' evidenza ipotetica è la stessa in tutti e due questi ragionamenti. Ma nel primo tutto è astratto; non v' è altro fatto che il significato delle parole, quale io 'l suppongo; e se questa supposizione è vera rispetto al mio lettore, al vedere in questo ragionamento le nozioni medesime nella stessa guisa legate che le veggo io, ci vedrà esso al par di me l' evidenza assoluta. Nel secondo per contro si mette innanzi un fatto: *vedesi il sole*; e questa proposizione potendo esser vera e falsa supponendo lo stesso valore alle parole, l' evidenza del ragionamento, ben lungi dal portar con sè che la conclusione non può esser falsa, porta all' incontro ch'ella può essere; che la non è certa o dubbiosa, se non in quanto è certo o dubbioso il fatto ond' essa viene in conseguenza. Ora sebbene sia giusto il dire nulla essere più evidente di ciò che vedesi cogli occhi proprii, siccome nondimeno in logica l' evidenza risguarda unicamente alla ragione, all' intelletto, al senso intimo, questa evidenza intellettiva non può mai trovarsi nella verità di ciò che, avendo una esistenza fuori di noi, ne vien solo assicurato dalla testimonianza de' sensi esteriori; di che segue che non la è mai totale fuorchè nelle scienze assolutamente astratte, e che deesi trovare nelle matema-

tiche, le quali per questo diciam pure, che non s'attengono a verun fatto (7). V. pag. 256 e seg. Una sola dimanda può ancora farsi, ed è perchè questo vantaggio sia più notevole, maggiormente riconosciuto nelle matematiche, che non in qualunque altra scienza astratta. Egli è, per non ripeter qui ciò che ho detto della trascuranza nel distinguere i due generi di questioni, ond' ebbe origine l' avvilimento della metafisica, egli è, perchè gli elementi delle matematiche, le loro supposizioni evidentemente concepibili son tutte composte d' idee che noi dobbiamo alla vista; idee delle quali ho fatto osservar la preminenza alla pag. 28; nè io credo mi faccia d' uopo dirne di più intorno all' evidenza assoluta.

(7) Ciò che in queste sensate considerazioni pare che sfugga all' attenzione del nostro filosofo, si è una questione affine a quella della certezza, e che con quella della certezza venne sempre confusa, ma che pure è diversa, e che si può chiamare « questione del compimento della scienza, ovvero della scienza assoluta ». In fatti verissima cosa egli è, che si può dar certezza anche nelle verità fisiche e di fatto sensibile, purchè questa certezza si limiti logicamente a quello che si può giustamente inferire dalle sensazioni. Ma l' uomo non si contenta di questa scienza limitata. Egli non potrà dubitare, a ragion d' esempio, che « le sensazioni gli mostrino i corpi coloriti, saporosi, sonori, ecc. »; ma egli vuol completarsi la scienza sulla natura de' corpi, e però domanda a se stesso: « sono poi tali questi enti quali mi appariscono? » Questa domanda non dee rendere incerta la verità d' esperienza; ma dee aggiungere a questa verità delle altre verità: e l' uomo non si contenta di quest' aggiunta, fino che egli non è venuto alla conoscenza piena e assoluta della cosa; mediante la qual conoscenza le cose della sperienza vengono a legarsi con altre cose necessarie, che formano la ragione e il fondamento di quelle.

Ma l'esempio stesso nel quale testè vedemmo siccome questa evidenza non possa aggiugnere a ciò che è di fatto, ne mostra che senza di essa puossi aver la certezza, ed una certezza che esclude il più piccol dubbio con maggior forza ancora che una dimostrazione d'Euclide. Imperciocchè, se sono io stesso che veggio il sole, s'ei m'abbaglia, s'io sono ben disposto, ben desto, ben padrone de' miei pensieri, potrò io dubitare che non sia giorno? (8). Se pertanto è mestieri distinguere i due generi, non gli è per mettere in dubbio ciò che esiste; ma sì piuttosto a fin di rendercene sicuri coll'applicare alle questioni di fatto la logica che lor s'aspetta, o per dir meglio, coll'unire alla logica del ragionamento che è pur sempre la stessa per amendue i generi, due avvertenze di cui non abbisogna la scienza astratta; la prima cioè di cominciare dall'osservazione, volgendo per ogni lato ciò che esiste, assaggiandolo in tutte le maniere, onde comporcene le più esatte e perfette nozioni che adottar si possano come supposizioni evidentemente concepibili; l'altra si è di confrontar poscia coi fatti tutte le conseguenze di queste supposizioni, per non prestare ad esse il nostro assenso, che allorquando veggiamo tutte le loro conseguenze effettivamente verificate.

---

(8) Il mettere in chiaro le circostanze che si rendono necessarie acciocchè i sensi mi diano non una probabilità, ma una vera certezza, ecco uno degli ufficii della logica. Questo però non può farsi, senza ricorrere a' principii di ragione; da' quali in ultimo parte ogni certezza.

In questo consiste l' unico buon metodo di studiar la Natura. Io qui non deggio parlar de' fatti che forman l' oggetto della storia, all' esame de' quali vuolsi anche adoperare una logica a parte, che chiamasi critica; siccome pure altre osservazioni ci sono necessarie per ben applicar la logica ad altri studii. Ma limitandoci alla filosofia, ciò che ne ho detto nel capit. XVII parmi sufficiente, almen per rispetto alla speculativa.

Imperciocchè l' attenzione, la confidenza che può meritarsi il sentimento dietro le osservazioni che fa la signora di Staël dopo Kant ed alcuni altri filosofi che a lui succedettero nell' Alemagna, quest' attenzione, questa confidenza altro non può essere che una savia pratica, attesochè il sentimento, secondo che viene qui considerato, non è che una propensione che abbiamo a deciderci, propensione, di cui non sapremmo sviluppar le ragioni e le cause. Egli è in filosofia presso a poco ciò che è il gusto nelle belle arti, ed il tatto nella vita sociale. Gli è un risultamento della combinazione delle tendenze di nostra natura insiem colle abitudini contratte nella serie di tutto ciò che noi abbiam pensato ed approvato sino al punto di cui si tratta (9). Ora quello che insin dall' infanzia noi ci avvezziamo ad appro-

---

(9) Egli è di queste inclinazioni che il più si serve la Provvidenza per fare andare avanti l' uman genere nella strada della verità. Le stesse inclinazioni, non guidate da una Provvidenza benefica, potrebbero essere funeste anzichè vantaggiose.

var di preferenza senza discussione, si è ciò che ne sembra generalmente approvato dagli altri, i quali per lo più studiandosi tutti di farci credere ch' ei pensano sensatamente ed onestamente, la saviezza de' buoni e la ipocrisia de' malvagi cospirano per l' ordinario nello ispirarci sentimenti conformi al senso comune ed al vero Onesto. Ma se per mala ventura quelli onde fummo primamente circondati o che ne stanno tuttavia dattorno, tutti d' accordo menano vanto di qualche loro sciocca o malvagia opinione, potrà in allora il sentimento ingannarci su tal punto, non altrimenti che il gusto, allorchè vi si trova ingannato il pubblico; quindi ne fa egualmente mestieri usare accortezza e vigilanza, molto studiare, ragionar molto, ad oggetto di riformare, di rettificare all' uopo, non altrimenti che il gusto, il sentimento. Io penso adunque che il filosofo non deggia dare ascolto a veruna propensione ch' ei s'abbia a decidersi intorno a idee confuse, se non in quanto le troverà conformi al senso comune ed a quella dolce inclinazione alla benevolenza onde la natura suole adescar tutti gli uomini e condurli ad insieme associarsi pel bene di tutti (10); due cose di cui ho già parlato abbastanza.

---

(10) E tuttavia anco il *senso comune* e l'*inclinazione benevola* ci possono ingannare. Basta che noi immaginiamo d'esser nati e cresciuti nel mezzo del paganesimo, o fra i maomettani, per intenderlo: ma il documento del nostro autore è pieno di saviezza e di utilità per colui che ebbe la ventura di nascere in una società che possiede la verità religiosa, e il suo effetto necessario, la civiltà.

Una cosa però, ed è la sola, che assai mi compiacqui trovar nei poc'anzi nominati cenni sulla filosofia di Kant, si è *l' attività spontanea dell' anima.* Niente di più necessario, a fin di ricondursi dai traviamenti del filosofismo in sulla buona via, che abbandonar l' idea che l' universo non sia più che una macchina formata di altrettanti pezzi, i quali agendo meccanicamente l' uno sull' altro, fan sì che la macchina, posta una volta in movimento, vada innanzi di per sè necessariamente per sempre. I fatti son contrarii all' ipotesi che tutto sia per tal guisa successivamente passivo ed attivo, effetto e causa, trasmettendo forze sempre uguali sul tutto. Noi dobbiamo ammettere veri principii attivi, e che la causa prima, in azione continua, fa esistere continuamente nuovi principii d' azione (11). Io l' ho fatto vedere abbastanza nel corso del mio libro, perchè non abbia a dirne di vantaggio in quest' appendice, alla quale porrò termine col rispondere al rimprovero che mi potrebb' esser fatto, di non aver letto Kant prima d'accingermi a parlarne. Io non so il tedesco; mio scopo non era di fare un articolo di storia della filosofia; non altro io avea di mira che di render più importante questa dichiarazione de' miei principii col ravvicinarli a quelli che la signora di Staël attribuisce a Kant; ciò che da altri me ne venne detto

(11) Il nostro autore si persuade che nel sistema di Kant rimanga salva la libertà: non più che la certezza delle cose esterne: tutto è illusione in quel sistema.

bastava ad assicurarmi che la discussione cui imprendeva a farne, potrebb' esser bensì inesatta ne' suoi particolari, ma non ingiusta sul totale; ed ai meglio instrutti verrà facilmente fatto di vedere, siccome io non ebbi altrimenti in vista d' oscurar la gloria di questo Filosofo, il più celebre che vantar si possa a' nostri giorni.

INDICE